

الهيجلية الجديدة

فى إنجلترا

**Neo - Heglianism
(In England)**

(الرواد)

بقلم

أ.د. إمام عبد الفتاح إمام

أستاذ الفلسفة

الهيجالية الجديدة في إنجلترا

Neo - Heglianism
(In England)

(الرواد)

بقلم

أ. د. إمام عبد الفتاح إمام

أستاذ الفلسفة

فهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة :	٢
<u>الباب الأول</u> : مناقشات عامة	٦
<u>الفصل الأول</u> : عقبات على الطريق	٧
<u>تمهيد</u> :	٨
<u>أولا</u> : هيكلية جديدة .. أم كانطية جديدة ؟	١٠
<u>ثانيا</u> : هيكليون .. رغما عنهم ؟ ..	٢٧
<u>ثالثا</u> : الهيكلية الجديدة .. والتراث القومي	٣٥
<u>الفصل الثاني</u> : مسار الفكر الحديث	٤٣
<u>تمهيد</u> :	٤٤
<u>أولا</u> : الثورة العلمية	٤٧
<u>ثانيا</u> : الفلسفة	٥٤
أ - المذهب الطبيعي	٥٤
ب - التيار المضاد	٥٧
<u>ثالثا</u> : الرومانسية	٦٤
<u>رابعا</u> : شعراء البحيرة	٧٤
<u>خامسا</u> : أدباء فلاسفة	٨٣
١ - توماس كارليل (١٧٩٥ - ١٨٨١)	٨٣
٢ - كوليردج (١٧٧٢ - ١٨٣٤)	٨٨
<u>الباب الثاني</u> : البذور والبراعم	٩٢
<u>الفصل الأول</u> : المدرسة الاسكتلندية	٩٣
<u>أولا</u> : تمهيد	٩٤

الصفحة	الموضوع
٩٥	<u>ثانيا</u> : طريق الافكار
١٠٢	<u>ثالثا</u> : توماس ريد
١٠٥	١ - حياته
١١٠	٢ - الجمعية الفلسفية فى ابردين
١١٢	٣ - فلسفته
١١٥	٤ - المبادئ الأولى
١١٩	<u>الفصل الثانى</u> : جيمس فردريك فريير (١٨٠٨ - ١٨٦٤)
١٢٠	<u>أولا</u> : حياته
١٢٣	<u>ثانيا</u> : نقد المدرسة الاسكتلندية
١٣٠	<u>ثالثا</u> : طبيعة الفلسفة ومنهجها
١٣٣	<u>رابعا</u> : مشكلة الفلسفة ونقطة البداية
١٣٣	١ - مشكلة الفلسفة
١٣٧	٢ - بداية الفلسفة
١٤٢	<u>خامسا</u> : استدلالات أخرى
١٤٨	<u>سادسا</u> : طبيعة الوجود
١٥١	<u>سابعا</u> : خاتمة
١٥٤	<u>الباب الثالث</u> : المبشرون بالهيجلية
١٥٥	<u>الفصل الأول</u> : جون جروت (١٨١٣ - ١٨٦٦)
١٥٦	<u>أولا</u> : حياته
١٥٧	<u>ثانيا</u> : انتقاداته
١٥٩	<u>ثالثا</u> : فلسفته
١٦٢	<u>الفصل الثانى</u> : بنيامين جويت (١٧١٧ - ١٨٩٣)

الصفحة	الموضوع
١٦٣	<u>أولا</u> : حياته
١٦٥	<u>ثانيا</u> : جويت .. وهيجل
١٧٢	<u>ثالثا</u> : تأثير جويت
١٨١	<u>الباب الرابع</u> : الرواد
١٨٢	<u>الفصل الأول</u> : جيمس هتشسون سترلنج (١٨٢٠-١٩٠٩)
١٨٣	<u>تمهيد</u> :
١٨٥	<u>أولا</u> : حياته
١٨٨	<u>ثانيا</u> : سترلنج .. وهيجل
١٩٣	<u>ثالثا</u> : لماذا .. هيجل .. ؟
٢١٣	<u>رابعا</u> : " سر هيجل "
٢١٩	<u>خامسا</u> : كانط .. وهيجل
٢٢٨	<u>سادسا</u> : ما الفكر .. ؟
٢٣٣	<u>سابعا</u> : خاتمة
٢٣٨	<u>الفصل الثاني</u> : توماس هل جرين (١٨٢٦-١٨٨٢)
٢٣٩	<u>أولا</u> : حياته
٢٧٣	<u>ثانيا</u> : نقد الفلسفات القائمة
٢٤٧	<u>ثالثا</u> : ميتافيزيقا المعرفة
٢٥٣	<u>رابعا</u> : الوعي
٢٥٧	<u>خامسا</u> : المبدأ الروحي فى الطبيعة
٢٦٧	<u>سادسا</u> : فلسفة الأخلاق
٢٨٧	<u>سابعا</u> : الفلسفة السياسية
٢٨٩	(١) الحقوق الطبيعية

الصفحة	الموضوع
٢٩٠	(٢) تأسيس الدولة
٢٩٥	(٣) حق التمرد والعصيان
٢٩٧	(٤) سلب الحقوق
٢٩٧	أ - الحرب
٢٩٩	ب - العقاب
٣٠٢	(٥) حق الملكية
٣٠٤	ثامنا : فلسفة الدين
٣٠٨	الفصل الثالث : ادوارد كيرد (١٨٣٥ - ١٩٠٨)
٣٠٩	أولا : حياته
٣٠٩	(١) الميلاد والنشأة
٣١٣	(٢) تأثير كارليل
٣١٦	(٣) مرحلة الاستاذية : أستاذ الأخلاق في جلاسجو
٣١٨	(٤) كيرد أستاذا في اكسفورد
٣٢٣	(٥) خاتمة المطاف
٣٢٧	ثانيا : تصور كيرد للفلسفة
٣٤٤	ثالثا : الميتافيزيقا : أو مثالية كيرد
٣٦٠	رابعا : الأخلاق
٣٦٧	خامسا : فلسفة الدين
٣٨٤	الفصل الرابع : جون كيرد (١٨٢٠ - ١٨٩٨)
٣٨٥	أولا : حياته
٣٩٨	ثانيا : مؤلفاته
٤٠٠	ثالثا : فلسفته

الموضوع	الصفحة
(١) اعتراضات وردود	٤٠٠
(٢) الأدلة على وجود الله	٤١١
(أ) الدليل الكسملولجى	٤١١
(ب) الدليل الغائى	٤١٢
(٣) الأساس الذى يقوم عليه الدين	٤١٥
(٤) فلسفة الأخلاق	٤٢٤
<u>مراجع البحث :</u>	٤٢٨
أولاً : المراجع العربية	٤٢٩
ثانياً : المراجع الأجنبية	٤٣٠
مؤلفات الأستاذ الدكتور / امام عبد الفتاح امام	٤٣٤

مقدمة

بدأ اهتمامي " بالهيجلية الجديدة " في إنجلترا منذ سنوات طويلة ، حتى أنني سافرت الى مدينة اكسفورد عام ١٩٩٤ ، وبقيت في جامعتها عدة أشهر في محاولة لدراسة هذا المذهب ، مادام الاجماع يكاد ينعقد على أن هذه الجامعة كانت مقراً ومنبعاً للهيجلية الجديدة حتى أنها تسمى احياناً باسم "مدرسة اكسفورد" ، ويقال عن فلاسفتها انهم "مثاليو اكسفورد" . غير أن هذه الأشهر القليلة لم تكن كافية لاتمام هذه الدراسة المتشعبة على نحو ما سنعرف بعد قليل .

ولكن قبل أن نمضي في سرد مضمون بحثنا الحالي فإن علينا أن نكون على وعى كامل بالتفرقة بين " الهيجلية " من ناحية ، و " الهيجلية الجديدة " من ناحية أخرى ، وهما مدرستان ترتدان الى " هيجل " وتعملان على أرض هيجلية فكيف بدأت المدرسة الأولى ؟..

بدأت الهيجلية في حياة هيجل ، وظلت تنمو وتتشكل مع أطوار حياته ، إلى أن بلغت قمته في برلين حيث كانت العُصبة الهيجلية الأولى تجتمع في بيت المعلم (١) . وبدأت تصدر مجلتها النقدية ، وتعرض قضاياها ، وتروج للفكر الهيجلي الذي انتشر انتشاراً واسعاً في الثقافة الألمانية ، حتى أن أساتذاً في علم النفس فصل من منصبه لأنه هاجم الهيجلية . وكان الشعار السائد هو " مَنْ لَيْسَ

(١) أقصد بالهيجلية هنا ما يسمى عادة بالهيجليين القدامى أو الشيوخ ، وكان بعضهم من زملاء هيجل وبعضهم الآخر من تلامذته ، وقد انضم اليهم الهيجليون الشبان ، وكان منهم في فترة من الفترات "فشتنه" (ابن الفيلسوف المعروف) ... الخ وأنا بذلك استبعد مذهب هيجل نفسه . وقد بدأت الهيجلية منذ فترة مبكرة في حياة هيجل عام ١٨١٦ وإن كان " توينز " يرى أن انفصال هيجل عن شلنج عام ١٨٠٧ جعل بعضاً من تلامذة شلنج ينضم إليه .

هيجليا فهو جاهل وأعمق " . فاذا ما ثار خلاف بين أعضاء المدرسة ، تدخل " المعلم " وانتهى الخلاف (١) ، وهكذا كان يقضى على الانقسامات في مهدها ، غير أن وفاته المفاجئة في نوفمبر عام ١٨٣١ بمرض الكوليرا - بعد أن ظن أن الوباء قد انحسر عن برلين فعاد من الريف الى العاصمة مع بداية العام الدراسي، لكنه أصيب بالمرض ومات بعد أيام قليلة - أقول بعد وفاة المعلم تفجر الخلاف قويا بين أعضاء المدرسة ، وكان موضوع الخلاف موقف هيجل من الدين ، ذلك لأن الأحاديث والمناقشات " في السياسة " كانت محفوفة بالمخاطر ، فاتجه الأعضاء الى مناقشة " موضوعات دينية " ، مما أدى إلى الخلاف ، وتفاقم الخلاف عندما أصدر فريدرش شتراوس (١٨٠٨ - ١٨٧٤) F. Strauss " حياة يسوع " (١٨٣٥ - ١٨٣٦) (٢) " جوهر المسيحية عام ١٨٤١ (٣) . وهكذا انقسمت المدرسة إلى ثلاثة أجنحة : يمين ، وسط ، ويسار (٤).

أما بحثنا الحالي عن " الهيجلية الجديدة " فقد قسمناه أربعة أبواب عرضنا في الباب الأول " مناقشات عامة " في فصلين دار الأول حول العقبات التي يمكن أن تعترضنا في طريق البحث وهي ثلاث على وجه التحديد ، وتحدثنا في الفصل الثاني عن مسار الفكر الحديث ابتداء من الثورة العلمية في القرن السابع

(١) راجع دراسة لنا بعنوان " الهيجلية " - الموسوعة الفلسفية العربية بإشراف معن زيادة ، المجلد الثاني ، القسم الثاني - معهد الانماء العربي بيروت ١٩٨٨ .

(٢) قامت الأدبية الإنجليزية "جورج اليوت" (١٨١٩ - ١٨٨٠) George Eliot بترجمته إلى اللغة الإنجليزية لأول مرة عام ١٨٤٦ في ثلاثة مجلدات .

(٣) قامت الأدبية الإنجليزية " جورج اليوت " كذلك بترجمة كتاب فويرباخ إلى الإنجليزية لأول مرة عام ١٨٥٣ .

(٤) عرضنا لهذه الأجنحة بشئ من التفصيل في دراستنا السابقة عن " الهيجلية " انظر

عشر وأثرها على الفلسفة حيث أنتجت المذهب الطبيعي ثم كيف ظهر التيار المضاد لهذا المذهب متمثلاً في كانط أولاً ثم في الرومانسية في الأدب والفن ثانياً .

أما الباب الثاني فقد تحدثنا فيه عن " البذور والبراعم " فكان الفصل الأول عن المدرسة الاسكتلندية لا سيما زعيمها " توماس ريد " الذي حاول الرد على هيوم فوقع في كثير من الأخطاء ، لكنه على كل حال لفت الانتباه بقوة إلى خطورة فلسفة صديقه " ديفيد هيوم " .

ثم كان الفصل الثاني عن " جيمس فردريك فريزر " الفيلسوف الاسكتلندي الذي أخذ على عاتقه نقد مدرسة ريد " ، وبذر الكثير من البذور في تربة الأرض الهيجلية .

أما الباب الثالث فهو يتألف أيضاً من فصلين للمبشرين بالهيجلية الجديدة أولهما " جون جروت " شقيق المؤرخ المعروف . والثاني " بنيامين جويت " الذي اشتهر بترجماته الكلاسيكية لمحاورات أفلاطون ، وكان أستاذاً في اكسفورد . تعلم على يديه توماس هل جرين ، وادوارد كيرد وغيرهما من الهيجليين الجدد .

في الباب الرابع والأخير نعرض لرواد الهيجلية : " جيمس هتشسون سترلنج " الذي كان أول من كتب عن فلسفة هيغل ودرسها بدقة ومهارة ثم عرضها في كتابه الشهير " سر هيغل " . ثم نعرض " لتوماس هل جرين " ، " وادوارد كيرد " وغيرهما من رواد الهيجلية الجديدة في إنجلترا... الخ .

وان كنا نأمل أن نكمل هذا المشروع في بحوث أخرى عن المثالية المطلقة عند ف. برادلي . وموزانكت ، ومكتجارت عمالقة الفكر الإنجليزى فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين .

هذا ملخص سريع لمشروعنا الضخم الذى نأمل من الله أن يهبنا القدرة على انجازه ، حتى نضيف إلى المكتبة الفلسفية العربية قدرا من المعرفة ، قد يكون ضئيلا لكنه هام عن مدرسة سيطرت على الفكر الإنجليزى أكثر من نصف قرن ، وكانت لها شعبيتها بين المثقفين . ويبدو أن قدرا كبيرا من هذه الشعبية يرجع إلى أن " الهيجالية الجديدة " وقفت بحزم ، فى الأعم الأغلب ، إلى جانب الدين . ومن ثم أحدثت توازنا ، فى الفكر ، بين العلم والدين بعد الضربات العنيفة التى وجهها العلم ، ونظرية التطور بصفة خاصة ، إلى الشعور الدينى . " فجاء المذهب المثالى ليقول إن العالم كله هو تجل للروح ، وأن العلم ليس سوى مستوى واحد من المعرفة ، أو هو جانب واحد من معرفة متكاملة ينشدها العقل ، وهى تحاول أن تكمل هذا المركب (١) " .

وفى ظنى أن أهمية هذه المدرسة سوف تبدو واضحة كلما أوغلنا فى دراستها دراسة متأنية ، وهذا ما سنحاول أن نقوم به طوال هذا البحث .
والله نسأل أن يهدينا جميعا سبيل الرشاد .

امام عبد الفتاح امام

(١) Fredrick Copleston : " History Of Philosophy " Vol. 8 P- 146 -

"الباب الأول"

"مناقشات عامة"

" الفصل الأول "

" عَقَبَات على الطريق !.. "

تمهيد :

قبل أن نمضى فى هذا البحث علينا أن نذل بعض العقبات فى طريق السير ، وأن نناقش بعض المشكلات التى قد تؤثر تأثيراً سلبياً على مضمونه .

أولى هذه العقبات : تتمثل فى مشكلة التسمية : فهل كنا على حق عندما أطلقنا على المشروع كله اسم " للهيجلية الجديدة " New- Hegelianism ؟ " . أم أن تلك تسمية خاطئة وعلينا أن نصدق ما يقوله البعض ، أحياناً ، من أن التسمية الصحيحة - للمثالية الإنجليزية فى القرن الماضى - هى الكانطية الجديدة Neo-Kantianism ؟ معتمدين فى ذلك على أن عدداً كبيراً من فلاسفة الهيجلية الجديدة اهتموا اهتماماً شديداً بكانط حتى أن منهم من كتب عن فيلسوف " النقد " ، ولم يكتب عن فيلسوف " الجدل " ، ألا يستحقون بذلك أن ينضموا إلى المدرسة الكانطية لا الهيجلية ؟ (١)

وثانى هذه العقبات : تتمثل فى مشكلة الفلاسفة الذين رفضوا صراحة أن يطلق عليهم صفة الهيجليين ، أو قالوا علانية أنهم ليسوا هيجليين مثل " براندلى F.H.Bradley فماذا نقول عن هؤلاء ؟ لنقول إنهم هيجليون رغم أنهم ، وأن

(١) هناك أسماء أخرى كثيرة تطلق على للمدرسة لكنها غير شائعة فهناك مثلاً " مثاليو اكسفورد " على اعتبار أن مجموعة كبيرة من هؤلاء الفلاسفة كانوا أساتذة فى جامعة اكسفورد مثل توماس هل جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) وادوارد كيرد (١٨٣٥ - ١٩٠٨) . " وليم ولاس " (١٨٤٤ - ١٨٩٧) ، " وفرنسيس هيربرت براندلى " (١٨٤ - ١٩٢٤) - " وبرنارد بوزانكيت " (١٨٤٨ - ١٩٢٣) .. وغيرهم . وتسمى أحياناً بالمثالية الجديدة أو بالمثالية الإنجليزية ، أو الهيجلية الجديدة ، أنظر تعليق " بول هاريس " على : -

علينا دراستهم ، شأنهم شأن غيرهم من الهجاليين الذين قبلوا اللقب " أو رحبوا به أحيانا ؟ أم أن من الأفضل أن نستبعدهم من بحثنا هذا ؟.. .

وثالث العقبات : تتمثل في المشكلة التي يثيرها " جون مويرهيد - مع أن هو نفسه واحد من الهجاليين الجدد ^(١) . ومفادها أن الحركة المثالية التي ظهرت في إنجلترا في القرن التاسع عشر ، لم تكن سوى امتداد للتراث القومي الانجليزي الذي بدأ في العصور الوسطى المبكرة في القرن التاسع - على يد " يوحنا الاسكتلندي " Sootus Erigena الى أفلاطوني كيمبردج في القرن السابع عشر ، ثم الأسقف جورج باركلي في القرن الثامن عشر ، حتى وصل إلى الحركة المثالية في القرن التاسع عشر ، أي أنه لم يمكن تياراً وافداً من خارج الجزيرة البريطانية !

(١) تأثر جون هنري مويرهيد (١٨٥٥ - ١٩٤٠) Johm Hery Muirhead في

شبابه بعمق بفلسفة توماس هل جرين ، وادوارد كيرد الذي كتب عنه عام ١٩٢١ بمساعدة صديقة " هنري جونز " كتاباً بعنوان " حياة ادوارد كيرد وفلسفة " ثم تأثر بعد ذلك بـ " هـ . ف . برادلي " ، وبنارد بوزانكيت .

أولا : هيكلية جديدة .. أم كانطية جديدة ؟

لعل أول ما يلتقى به الباحث في " الهيكلية الجديدة " من عقبات هو مشكلة التسمية نفسها ، فما هو الاسم المناسب الذي يمكن أن نطلقه على تلك الحركة الفلسفية المثالية التي ظهرت في إنجلترا - وأمريكا أيضا في منتصف القرن الماضي (التاسع عشر) ، وسيطرت على الجامعات الإنجليزية حتى أوائل القرن العشرين؟^(١) نسميها هيكلية جديدة أم كانطية جديدة ؟ ! ربما كان روبرت ماكنتوش .. Robert Mackintosh من أوائل المؤرخين الذين أثاروا هذه المشكلة ، في كتابه " هيكل والهيكلية " الذي صدر في أدنبره عام ١٩٠٣ . عندما تساءل : " إن إدوارد كيرد على سبيل المثال يقول بصراحة ووضوح أن " عهد التلمذة قد ولى " !^(٢) وإن كان لم يخبرنا بوضوح ما هي العناصر في هيكل التي يمكن النظر إليها على أنها عتيقة أو بالية ؟ . فكيف يمكن إذن أن تصف حركة ألهمها هيكل بحماس واحترام ما لم نسميها باسم الفيلسوف الذي كان مصدرها الرئيسي ؟ إن الاسم البديل الذي قُدم لنا هو حركة الكانطية البريطانية الجديدة .. غير أننا نشعر أن أي تعبير آخر سوف يضلل القارئ أكثر بكثير مما يفعل المصطلح المؤلف ، ومن هنا فإننا سوف نواصل استخدام تعبير الهيكلية البريطانية British Hegalianism^(٣) وعلى ذلك فقد واصل "

(١) أنظر في ذلك كتاب كوبلستون : " تاريخ الفلسفة " المجلد الثامن ص ١٤٦ .

F. Copkeston : History Of Philosophy " Vol.8 p.146

Robert Mackintosh : Hogel and Hegalianism P.86 -87 Edinburgh (٢) T&T Clarck 1903

(٣) على الرغم من أن ماكنتوش " كان على وعى بأن حركة الهيكلية الجديدة ، تشمل أيضا

تيار الفلسفة المثالية الذي ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية في منتصف القرن الماضي ، فإنه لم يعرض له واعتذر عن ذلك بضيق المكان " يأسف المؤلف لأن حدود

ماكنتوش " استخدام مصطلح " الهيجلية " ، وجعله اسما لكتابه الذى تناول فيه هذه الحركة بالدراسة ، ولقد أثار غيره أيضا مشكلة التسمية هذه ، وأجاب عنها إجابات مختلفة ^(١) يقول هيرال هالدر H.Halder فى مقدمة كتابه عن " الهيجلية الجديدة " " لست أدري أن كان اسم الهيجلية الجديدة الذى يُطلق على هذه الحركة خطأ أم صوابا ، لكنه لما كان اسما شائعا فمن العبث أن نتجادل بشأنه .. " ^(٢) ، ثم يستطرد فيقول : " .. ولكن مالا بد أن نتذكره ولا ننساه هو أن هؤلاء المفكرين الذين ينتمون إلى هذه المدرسة ، لم يكونوا قط تلاميذ لهيجل ، ولا شك أنهم تأثروا به بقوة ومع ذلك فإن لكل منهم استقلاله ، فكل منهم مفكر مستقل له طريقة متميزة فى إبراك حقائق المثالية الأزلية والتعبير عنها " ^(٣) .

والواقع أن سبب التردد فى التسمية ، وربما الخلط أحيانا ، يعود إلى عاملين أساسيين : -

الأول : هو حركة الترجمة التى ظهرت لمؤلفات كانط ، والدراسات والشروح التى نشرت تعليقا على الفلسفة النقدية وقد شغلت الفكر الانجليزى سنوات عديدة قبل أن تظهر الهيجلية نفسها .

= المكان والمعرفة تمنعه من أن يقدم دراسة علمية للعمل الممتع الذى ظهر فى أمريكا

مرتبطا بالحركة الهيجلية "انظر كتابه : "هيجل والهيجلية" حاشية رقم ١ ص ٨٦ .

(١) انظر ، ردولف ميتس " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام جـ ١ ص ٣١١ وما بعدها

ترجمة د . فؤاد زكريا ومراجعة د . زكى نجيب محمود .

(٢) H. Halder : Neo-Hegelianism (pre face) p.v ,Heath ceantor 1912

Ibid .

(٣)

الثانى : ما أبداه أعضاء المدرسة الهيجلية الجديدة أنفسهم من اهتمام بكانط وبالفلسفة النقدية ، وما قدموه من دراسات عن فيلسوف كونجسبرج ، ربما قبل أن يعرفوا شيئاً عن هيجل نفسه ، بل ربما كتب بعضهم كتباً عن كانط ولم يكتب عن هيجل وهذا أمر طبيعي ، فى الواقع ، ذلك لأنه من العوامل الأساسية التى مهدت " للهيجلية الجديدة " فى إنجلترا ذلك العمل المتدفق من الدراسات والشروح والترجمات لكانط وفلسفته ، فشكلت تمهيداً قوياً لظهور الهيجلية ، والسبب أنه ، كما قال جون مويرهيد John Muirhead ، كلما ازدادت الدراسات والشروح لكانط وفلسفته تبين بوضوح قاطع أنها ليست نهاية الطريق ، ولا هى الكلمة الأخيرة ، وأن الحركة القوية التى أطلقها كانط من عقائدها ، استمرت عند خلفائه ، وأن هيجل هو القمة والنهاية التى وصلت إليها هذه الحركة .." (١)

ويذكر " مويرهيد " عدداً من الترجمات والشروح المبكرة التى توضح هذه الظاهرة ، كما تخفف من حدة الاتهامات التى وجهت إلى إنجلترا حول " عزلة الجزيرة " وابتعادها عما يحدث فى القارة الأوروبية ، وكيف أن هذه الترجمات والشروح ، وضعت الفكر البريطانى على طريق إحياء المثالية فى تراثه الافلاطونى القديم ، وهو مسار انتهى بظهور الهيجلية الجديدة (٢).

(١) J . Muirhead : The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy" p. (١)

154 - London , George Allen & Unwin 1931

(٢) كانت عزلة الجزيرة البريطانية مثلاً للتندر والسخرية فى أوائل القرن الماضى

(التاسع عشر) حتى أن الفيلسوف الفرنسى فيكتور كوزان (١٧٩٢ - ١٨٦٧)

Victor Cousin أعلن لمستمعيه فى محاضرة عامة عام ١٨٢٨ " . إن إنجلترا .

أيها السادة جزيرة جدبرة بالاعتبار فكل شئ فيها مغلوق على نفسه ، مرتبط بالجزيرة

ويقول " كويلستون " - فى هذا المعنى - لقد كانت معرفة القراء الانجليز بكانط محدودة حتى فى حياة الفيلسوف نفسه ، ولم يبدأ التعرف عليه إلا بعد أن ألقى أحد تلامذته - وهو ف . أ . نيتش F.A.Nitzsch بضع محاضرات عام ١٧٩٥ فى لندن عن " الفلسفة النقدية " وفى العام التالى نشر كتيباً صغيراً عن الموضوع ذاته . وفى عام ١٧٩٧ نشر ج . ريتشارسون J. Richardson ترجمة لكتاب ج . ج . بيك " J.J.Back أصول الفلسفة النقدية " . وفى عام ١٧٩٨ نشر أف . وليمش " أركان الفلسفة النقدية " وهكذا بدأ سيل الدراسات والشروح حول الفلسفة النقدية يظهر فى انجلترا ، لسد هذه الفجوة الثقافية الخطيرة ، ولمحاولة كسر عزلة الجزيرة التى تتدربها الكتاب والفلاسفة (١)

= فحسب ، كل شئ يتوقف عند حدود معينة ولا شئ يتطور أو يتضخم " . ويقول نفس المؤلف فى مقدمة كتابه " تاريخ الفلسفة " لم تسهم انجلترا منذ فترة طويلة مضت - وربما قلت منذ نصف القرن الأخير - أدنى مساهمة فى البحوث الفلسفية فى تراث أوربا المتحضر ، فليس ثمة مؤلف مشهور نشر شيئاً فى الميتافيزيقا فى هذه البلاد " . وليس هناك دليل على عزلة الجزيرة أوضح مما قاله الفيلسوف الفرنسى من أنه " فى تلك السنوات كان أشهر فيلسوف فى انجلترا هو (دوجالد ستيورات Dugald Stewart ١٧٥٣) الفيلسوف الاسكتلندى الذى كتب عن الميتافيزيقا فى دائرة المعارف البريطانية ، وفى ذلك يخبرنا هو نفسه أنه كان يجهل الفلسفة الألمانية جهلاً تاماً ، ويضيف إلى ذلك قوله ، " وهذا ما معنى من أن أقول شيئاً عن فلسفة كاتط " ... الخ - انظر فى ذلك كله كتاب جون مويرهيد " التراث الافلاطونى فى الفلسفة الانجلو - سكسونية ص ١٥١ ، ١٥٢ .

(١) الغريب أنه ظهر مقال فى جريدة التيمز بتاريخ ٢٩ أغسطس ١٩٩٤ بعنوان " الكتاب المحدثون يتحولون الى الفلسفة " بقلم دانيال جونسون Daniel Johnson محرر الصفحة الأدبية بالجريدة ينحو فيه باللائمة على الفلاسفة والكتاب البريطانيين لعزلتهم

ثم بدأت تظهر الترجمات لنصوص كانط ، فظهرت ترجمة ريتشارسون " لكتاب كانط " " ميتافيزيقا الأخلاق " عام ١٧٩٩ . لكن ترجمة كتاب " نقد العقل الخالص " لم تظهر إلا عام ١٨٣٨ بقلم ف. هاى وود F.Haywood ، ثم ظهرت بعد ذلك الدراسات الجادة التى كتبها الهيجليون الجدد أنفسهم مثل كتاب إدوارد كيرد العظيم " دراسه نقدية لفلسفه كانط " عام ١٨٧٧ (١) . كما أن أثر الفيلسوف الألماني ، مع مؤثرات أخرى كثيرة - كان قويا على الشاعر الرومانسى كوليردج (١٧٧٢ - ١٨٣٤) S.Coleridge ، كما كان الأثر الكانطى أشد وضوحا بالنسبة للسير وليم هاملتون (١٧٩١ - ١٨٥٦) sir W.Hamilton ، لا سيما عندما عرض لفكرة كانط وحديثه عن حدود المعرفة البشرية ، والنتيجة اللاأدرية التى وصل إليها حول طبيعة الحقيقة المطلقة . (٢)

ورغم أن الباحثين الذين تحدثوا عن سيل الدراسات الكانطية كانوا يريدون ، مثلما فعل مويرهيد مثلا ، أن يخففوا من حدة تهمة " العزلة " التى يتدربها الكتاب والفلاسفة الأوربيون ، لو أن يعرضوا هذه الدراسات على أنها إعداد التربة الفلسفية وتمهيدا لاستقبال هيجل الذى وصل إلى انجلترا متأخرا عن مواعده ، حتى أن مويرهيد يتساءل فى دهشة " لماذا تأخر وصول أعظم

= عما يحدث فى أوربا ، وأنه إذا كانت لأوربا " سوق مشتركة " تتأخر بها ، فاتها لم يكن لها قط ثقافة واحدة ، والسبب أن بريطانيا - بصفة خاصة - احتفظت باستقلال قوى ، وبعزلة تامة للجزيرة ، وابتعدت بفنونها ، وآدابها ، وتراثها العقلى عن القارة !! ومعنى ذلك أن كسر العزلة قد تم مؤقتا فحسب !!

J.Muirhead : The Platonic Tradition in Anglo-saxon Philosophy (١)
London Georg, Allen 1931 p. 199

Fredrick Copleston :History of philosophy vol.8 , search press London 196 (٢)
. p. 149

مفكر في عصره إلى انجلترا ٢. (١) أقول أنه رغم ذلك كله فإننا نجد مؤرخا مثل فريدريك كوبلستون يحتاط لنفسه خشية أن يفهم القارئ أن الأثر الكانطي كان غالبا ، ومن ثم ينبغي أن تُسمى الحركة المثالية الجديدة بأسم الكانطية فيقول :

" اننا لا نجد الأثر الكانطي بين الفلاسفة المثاليين الانجليز الخُص الا عند :

توماس هل جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) T.H.Green وادوارد كيرد (١٨٣٥ - ١٩٠٨) Edward Caird ، لكنه أثر يختلط بأثر هيجل ، أو قل أنهم قرأوا كانط من خلال " نظارات " هيجل " (٢) والواقع أننا مع كتاب "سر هيجل " عام ١٨٦٥ لهتشسون سترلنج (١٨٢٠ - ١٩٠٩) James H. Stirling نجد دفاعا صريحا عن وجهة النظر التي تقول أن فلسفة كانط إذا ما فهمت فهما سليما ، فإنها تؤدي بنا في الحال إلى الهيجلية ، وهكذا نستطيع أن نقول ، بصدق أن أثر هيجل كان أكثر وضوحا في المثالية المطلقة عند " برادلي " منه في فلسفة ت. هل . جرين ، وإن كان ذلك لا يعنى مطلقا أن نقسم الفلسفة المثالية الانجليزية إلى مثالية كانطية ومثالية هيجلية ! (٣).

غير أننا نختلف قليلا مع تحليل " كوبلستون " ذلك لأننا وإن كنا نعترف بأن " جرين " و " كيرد " كتبا كثيرا عن الفيلسوف النقدي مما قد يوحي بأثره الطاغى في فلسفتيهما ، لكن ذلك ، في الواقع ، ليس صحيحا ، ولنضرب المثل " بادوارد كيرد " (٤) ، علما بأنه الصديق المخلص لجرين ولفكره حتى أن

Ibid

Ibid .

John Muirhead : The Platonic Tradition p. 148

(١) بالنسبة لجرين أنظر مثلا ما يقوله هـ. هالدر " لا شك أن " أساس فكر جرين كان هيجليا ، لكنه لم يكن قط مجرد تلميذ لهيجل ، لقد بدأ من كانط واستخدام هيجل أساسا لازالة النقيض والمتناقضات في الفلسفة الكانطية ، ... الخ " الهيجلية الجديدة " ص ١٧ وسوف نعود إلى مناقشة فلسفة جرين فيما بعد .

موير هيد يقول فى ذلك : " إن هناك شيئاً مشتركاً كبيراً بين هذين الفيلسوفين ، إذ قلما نجد طوال تاريخ الفلسفة رجلين تداخل ذهنهما تماماً ، وفهما بعضهما تماماً مثل جرّين وكيرد .. ومعنى ذلك أن ما سوف نقوله عن كيرد يصدق كذلك إلى حد كبير على جرّين - وهو موضوع سوف نعود إليه فيما بعد .

كان كيرد يدعونا إلى الأخذ بطريقة خاصة فى دراسة الفيلسوف وهى أن نقبل عليه بذهن متفتح ، (وكأنه يستبق فكرة الفيلسوف الفرنسي هنرى برجسون ١٨٥٩ - ١٩٤١) Henry Bergaon عن ضرورة تعاطف الباحث مع موضوع الدراسة الذى يعكف عليه) - وأن نترك طريقته فى التفكير تتفد إلى عقولنا بحيث تصبح جزءاً من نسيجنا وجوهنا . ومالم نفعل ذلك فسيكون نقدنا له ناقصاً ومعيباً ، أجل سوف ينقصنا هذا التعاطف نفسه ! فى حين أننا عندما نخضع لتأثيره القوى فترة طويلة ، وعندما نتعلم كيف نعيش فى جو تخلقه أفكار ذلك الفيلسوف ، فإننا نستطيع أن نفهمه جيداً ، وأن نميز بين الغث والسمين فى أفكاره ، وأن نحدد بالتالى مكانه اللائق فى *Walhala* ^(١) أو مجمع الآلهة الخالدين ^(٢)

تلك كانت الطريقة التى درس بها " كيرد " فيلسوف النقد "امانويل كانط" ، فكتب وشرح أولاً ثم نقده بعد ذلك ، لكنه لم يتابع الفلسفة النقدية : " ...

(١) *Walhela* هى مقر " أولين Odin " كبير الآلهة فى البلاد الاسكندنافية حيث يجلس هذا الآلهة وعلى يمينه الأبطال الذين استشهدوا فى المعارك ، وعلى يساره زوجته فريجا *freijsa* قرن كتابنا " معجم ديانات وأساطير العالم " المجلد الثالث ، مكتبة مديولى .

(٢) Sir Henry Jones & John Henry Muishead: " The Life and Philosophy of Edward Caird " p. x Glasgow , 1921 (Maclehose, Jackson)

صحيح أنه لم يشرح مذهب هيغل بالتفصيل أبداً ، وإنما قنع بكتيب صغير عنه " كتاب صغير لكنه من ذهب " على حد تعبير برفسور جون واطسن (١) عرض فيه عرضاً موجزاً للمبادئ الرئيسية في فلسفة هيغل ، وإن كان كيرد لم ينقد قط فلسفة ما لمجرد هدمها ، بل كان يهدف دائماً إلى استخراج الأفكار العميقة عند الفلاسوف الذى ينقده والتي لم يدركها هو نفسه سوى ادراك ناقص ، ولقد كانت وجهة النظر التى انتقد من خلالها كانط هي وجهة نظر هيغل ، ومن ثم فليس من الخطأ أن نقول عن كيرد أنه هيغلى ، ذلك لأن مثاليته تتحد في جوهرها مع مثالية هيغل : وعلى الرغم من أن كيرد أخذ الكثير من هيغل ، فليس من الصواب أن نقول عنه أنه لم يكن سوى تلميذ لهيغل (٢) وربما كان من الأوفق أن نقول كما يقول هو عن نفسه : " هناك قلة في أى بلد هذا أن وجدت على الإطلاق ، يمكن أن تتخذ حيال هيغل نفس الموقف الذى اتخذه حياله تلاميذه المباشرون ، فقد ولت أيام التلمذة .. (٣) فكان ما يريد كيرد أن ينفيه هو " التلمذة المباشرة " وضياح شخصية التلميذ في أستاذه ، لا سيما اذا كان الأستاذ فيلسوفاً عملاقاً مثل هيغل ! - وهذا ما نؤيد فيه كيرد تمام التأييد ، بل إن هذا ما كان يريده هيغل نفسه لتلاميذه ، ومن ثم فهو أول من ينفى امكان " تكرار " فلسفة معينة في جو ثقافى مختلف ، ولهذا فهو كثيراً ما كان يعترض على إحياء فلسفات مثل " الأفلاطونية " أو " الأرسطية " أو " التومائية " فتلك كلها تعبيرات

(١) جون واطسن (١٨٤٧ - ١٩٣٩) واحد من أنبه تلامذة جون كيرد خلفه أستاذاً للفلسفة الخلقية في جلاسجو بعد أن رحل كيرد إلى جامعة اكسفورد ، ليأخذ مكان جرين أستاذاً للفلسفة الخلقية بعد وفاة صديقه عام ١٨٨٢ .

(٢) H. Haldar ; " Neo-Hegelianism " Heath Cranton , Londn , 1972

Ibid

(٣)

تدل على عدم الفهم الدقيق للفلسفة التي هي عصرها ملخصاً في الفكر ^(١) كما نتغافل عن الفكرة الرئيسية التي شرحها مراراً وهي " أن كلا منا هو ابن عصره وربيب زمانه ^(٢) .. ولتقف هنا قليلاً لنعرض فكرة هيغل لأهميتها فيما نذهب إليه :

كل فلسفة عند هيغل هي عصرها الخاص أو هي حلقة في السلسلة كلها : سلسلة التطور الروحي . وبالتالي ففي استطاعتنا أن نجد فيها اشباعاً لاهتمامات ذلك العصر الجزئي المعين . ^(٣) .

وعلى هذا الأساس فإن الفلاسفات المبكرة لا تشبع العقل الذي سيطرت عليه تصورات أكثر عمقاً في عصور تاليه ، لأن ما يبحث عنه العقل في هذه الحالة هو هذا التصور العميق الذي لم يتشكل مضمونه بعد . ومن هنا فإذا كانت فلسفة أفلاطون أو أرسطو أو غيرهما من الفلاسفات حية دائماً وحاضره باستمرار ، فإنها تكون على هذا النحو فقط في مبادئ الفلاسفات الجديدة ، لكننا لا نستطيع أن نظل قانعين بهاتين الفلسفتين ، كما أنه يمكن احياؤهما . ^(٤) !

ولهذا فلا يمكن أن يوجد بيننا اليوم أفلاطونيون ، أو أرسطيون ، أو رواقيون ، أو ابيقوريون ... الخ . لأن محاولة إحياء هذه الفلاسفات ليست سوى ردة إلى الوراء ، أعني إلى مراحل أولى من التفكير . فأنت في هذه الحالة

(١) هيغل " أصول فلسفة الحق " الطبعة الثالثة ... ترجمة د. امام عبد الفتاح امام مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ١١٦ .

(٢) المرجع السابق

(٣) Hegel: Lectures on The History of Philosophy, Vol.I Eng. Trans .By E.S.Haldane Routledge & kegan Paul p.45

(٤) راجع أيضاً " تاريخ الفلسفة لهيغل " ترجمة د. امام عبد الفتاح امام مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٧ ص ١٦٠ وما بعدها .

تعود القهقري بعقلك الذى يحمل ثقافة أكثر عمقا ، إلى تلك المراحل الأولى ، ولا يمكن أن يحدث ذلك بل لابد أن يكون أمرا مستحيلا وحماسة كبرى ، مثلها مثل رجل راح يبدد طاقاته فى محاوله الارتداد إلى مرحلة الشباب! أو مثل الشاب الذى يجهد نفسه لكي يرتد صبيبا! فى الوقت الذى يكون فيه : الرجل والشاب والصبي جميعا عبارة عن شخص واحد .^(١)

ويستمر هيجل فى عرض فكرته الهامة فيقول :
صحيح أنه حدثت محاولات كثيرة طوال التاريخ لحياء الفلاسفات القديمة من أفلاطونية وأرسطية ... الخ حتى أن جاسندى Gassendi حاول إحياء الأبيقورية ، فى العصور الحديثة ، فدرس فلسفة الطبيعة على طريقة الأبيقوريين ، بيد أنها كانت محاولة فاشلة لأنها أسقطت من حسابها عامل التطور ، وضربت صفحا عن ثقافة العصر ! . ان ما يسمى بفترات " الاحياء " التطور ، فى التاريخ ليست سوى فترات انتقال نتعلم فيها الصور المتضمنة فى الفلاسفات الماضية ، ونعرف من خلالها الخطوات النظرية على درب التطور^(٢) .

فأنت تجد هنا أن هيجل هو أول من يرفض تكرار فلسفته أو بعثها فى عصر غير عصره وفى ثقافة مختلفة ، وهو يرى أن هذه المحاولة أشبه بمحاولة الارتداد إلى مرحلة الشباب " فلن يكون ذلك سوى دعوة غير معقولة مثلها مثل رجل يطلب سن جماعة من المتدينين فى المجتمع الحديث أن يعودوا " القهقري " إلى العادات والافكار التى كان يعتنقها الرجل البدائى فى غابات أمريكا الشمالية ! . ان عودة العقل المتطور الغنى إلى بساطة بدائية من هذا القبيل هى عودة إلى التجريد أو إلى الفكر المجرد الفقير الفارغ .. إنها سعى للبحث عن

ملاذ من المشكلات والصعوبات القائمة . وهروب إلى الجذب والعقم ..^(١)،
 صحيح أن هيجل في هذا النص على وجه التحديد ، كان يتحدث عن إحياء
 الفلسفات القديمة ، لكنها مع ذلك فكرة تتطبق على تطور الفلسفة بصفة عامة .
 فإذا قلنا أن " كل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية ، وبالتالي فليس منها ما اختفى
 وزال ، وإنما تجدها عناصر إيجابية في كل واحد.. وآخر فلسفة هي نتيجة لجميع
 الفلسفات السابقة^(٢) " فإن ذلك يعنى أن كل مذهب فلسفى يكشف عن جانب من
 جوانب الحقيقة ، ومن ثم فإن تنفيذ هذا المذهب أو نقده ، لا يعنى سوى أن المبدأ
 الذى يركز عليه قد أصبح عاملاً مساعداً ، أو عنصراً مكملًا فى الفلسفة التى
 يليها . وهكذا تسير المذاهب الفلسفية يعقب بعضها بعضاً فى تطور جدلى ،
 تندثر قشورها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصراً مكوناً فى مذهب أعلى^(٣)
 فالتأثير والتأثر عاملان أساسيان فى المذاهب الفلسفية ، لكن " التكرار " و "
 التقليد " و " النسخ " أمور تخرج عن نطاق الفلسفة تماماً .

ومعنى ذلك أن لكل فلسفة استقلالها الخاص ، وإن الفلاسفة لا يركز
 بعضهم بعضاً ، فهم رغم ارتباطهم ، وتأثيرهم بعضهم فى بعض ، فإن لكل
 منهم فرديته المستقلة ، وعبريته الخاصة ، وفكره الذى يتسم بسمات معينة
 تميزه عن غيره من الفلسفات الأخرى .

ولعل هذا هو الذى عناه مؤرخ الفلسفة المعاصر " فريدريك كوبلستون "
 عندما قال فى عبارة جامعة : " ليس من الخطأ أن نسمى المثالية الانجليزية فى

Hegel : Ibid , p 48

(١)

Ibid p. 37

(٢)

Hegel: Science of Logic Vol.I,p.214 Eng. Trans By W.H.Johnston, (٣)

George Allen 1951

القرن التاسع عشر ، بإسم الهيكلية الجديدة ، كما يقال عادة ، أو حركة الهيكلين الجدد ، شريطة أن يكون مفهوما أن هذا المصطلح يعنى أن هؤلاء المفكرين قد تلقوا الدفعة القوية من هيكل ، إلا أنهم لم يتابعوه حنوك النعل بالنعل ، أو علاقة التلميذ بالأستاذ .. (١) وهذا هو فى الواقع ما أراد أن يعبر عنه كثير من الهيكلين الجدد من جرين إلى كيرد حتى برادلى ! لكل فلسفته الخاصة ، وهو مسئول عما تتضمنه من أفكار ولا ينبغى الخلط بين ما يقوله وما يقوله غيره ! .

وفضلا عن ذلك كله فإن مصطلح " الكانطية الجديدة " Neo-Kantiaism أسم يطلق على حركة فلسفية محددة متميزة تمام التمايز عن الهيكلية ، حاول فلاسفتها عرض وشرح نظريات كانط المختلفة عن العالم والمجتمع والاخلاق ... الخ وتبريرها بل ذهب بعض أعضائها إلى أنها فلسفة قادرة على حل مشكلات الحضارة الحديثة ! وحتى أولئك الأعضاء الذين انحرفوا عن منهج كانط ومبادئه حاولوا الدفاع عن هذا الانحراف (٢)

هذه الحركة الفلسفية التى سُميت " بالكانطية الجديدة " بدأت فى الواقع فى ألمانيا عام ١٨٦٥ (نفس العام الذى نشر فيه سترانج كتابه العظيم " سر هيكل " واعتبر بداية عصر جديد) عندما رفع أوتوليمان (١٨٤٠ - ١٩١٢) Otto Liebmann شعار " العودة إلى كانط ! " واستمرت حتى عشرينات القرن الحالى وقد هجر أتباع الكانطية الجديدة الأفكار النظرية " الجامحة " التى قال بها الهيكليون ونادوا بالعودة إلى نظريات كانط (٣)

(١) Copleston : " History of Philosophy , Vol. 8 ,p.150

(٢) Encyclopedia of Religion and Ethics Vol . 9 P. 306.

(٣) بل يرى البعض أن " الكانطية الجديدة " امتدت إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى وأن " فلسفة العلم " عند عالم الطبيعة الشهير " ألبرت أينشتاين (١٨٧٩ - ١٩٥٥) Dictionary of Ideas p.374. Helicon Publisher Oxford , 1994 .
A.Einslein : انظر

ولقد كان هناك عدد كبير من أعضاء الكانطية الجديدة ، فلنقف عندهم قليلا حتى نتبين معالم تلك المدرسة التي تشكل مجموعة من الفلاسفة تختلف فلسفتهم أتم الاختلاف عن فلسفة الهيجلية الجديدة - نذكر منهم على سبيل المثال المجموعة الآتية : -

▪ الويس ريل (١٨٤٤ - ١٩٢٤) Alois Riehl الفيلسوف والناقد ، وعالم المنطق ، الذي عمل أستاذا للفلسفة في عدة جامعات ألمانية منها : فرايبسوبرج ، وهاله ، وبرلين .

▪ وهناك " يوهانس امانويل فولكلت (١٨٤٨ - ١٩٣٠) Johannes Emanuel Volkelt الفيلسوف الألماني الذي أهتم بعلم الجمال وكتب كتابا شهيرا هو " مذهب في الاستطيقا " من عام ١٩٠٥ إلى عام ١٩١٤ .

▪ وفردريك باولسن (١٨٤٦ - ١٩٠٨) Friedrick Paulsen الفيلسوف الذي أصبح عالما في التربية كذلك، والذي عمل أستاذا للفلسفة في جامعة برلين . وقد كتب عن فيلسوف النقد دراسة بعنوان " امانويل كانط " صدرت عام ١٨٩٨ .

▪ وهناك أيضا " هانز فاينجر (١٨٥٢ - ١٩٣٣) Hans Vaihinger أستاذ الفلسفة في جامعة هاله . وهو مؤسس مجلة الدراسات الكانطية Kantstudien عام ١٨٩٦ التي صدر فيها العديد من المقالات والدراسات الهامة عن الفلسفة النقدية ، وهو أيضا مؤسس " الجمعية الكانطية " عام ١٩٠٤ . وصاحب فلسفة " كان " التي أعلن عنها عام ١٩١١ ، والتي ترى

- أن على الناس أن يسلوكوا في حياتهم " وكان " ما يعتقدون فيه هو الصحيح لأن الواقع الحقيقي لا يمكن لنا أن نعرفه معرفه صحيحة على الإطلاق! (1)
- ومن الأعضاء المؤسسين في " الكانطية الجديدة " هرمان كوهن (١٨٤٢ - ١٩١٨) Hermann Cohen الفيلسوف الألماني الذي أسس ما أطلق عليه في الفلسفة الكانطية إسم " مدرسة ماربورج Marburg School " داخل الكانطية الجديدة " وقد عمل أستاذاً بجامعة " ماربورج " وألف العديد من الكتب شرح فيها فلسفة كانط منها " مذهب في الفلسفة " عام ١٩٠٢ .
 - ومن أعضاء هذه المدرسة أيضاً " بول جرهارد ناتروب (١٨٥٤ - ١٩٢٤) Paul Gerhard Natrop الفيلسوف وعالم التربية الذي خلف "هرمان كوهن " أهم ممثل لها فيما يسمى " بمدرسة ماربورج " عمل أستاذاً بجامعة ماربورج (عام ١٨٨٥ وما بعدها) وهو صاحب كتاب " كانط ومدرسة ماربورج " الذي أصدره عام ١٩١٥ . (2)
 - وهناك أخيراً " ارنست كاسيرر (١٨٧٤ - ١٩٤٥) Ernst Cassirer الفيلسوف الألماني الشهير الذي كان من أهم شراح الكانطية الجديدة . فقد

(١) Dictionary of National Biography Encyclopædia of Religion and Ethics

- (٢) هناك تقسيم آخر لاتجاهات الكانطية الجديدة يقسمها إلى المدارس الآتية : -
- أولاً : من الناحية الميتافيزيقية : قولكلت ، نيقولا هارتمان ، وماكس قونت
- ثانياً : من الناحية الأخلاقية والتاريخية : مدرسة هيلبرج أوبادن في جنوب غرب ألمانيا : ركرت ، فندلبانت ، لاسك ، مونستربرج ، وباوخ .
- ثالثاً : من الناحية المنهجية والإهتمام بفلسفة العلم عند كانط (مدرسة ماربورج : هرمان كوهن ، بول ناتروب ، ارنست كاسيرر ، ليبيرت ، فورلندر ، شناملر
- رابعاً : من الناحية التجريبية أو الحيوية والوضعية أو الحسية : فلهم دلتاي ، هلمهولتس ، ارنست ماخ ، ألويس ريل ، هاترقاينجر .

وافق كاسيرر على ما ذكره كانط من أن التجربة البشرية مشروطة
 " بالمقولات " أو " صور الفكر " التي تنقيد بها جميع التجارب البشرية ،
 ولكنه أضاف إلى قائمة المقولات الكانطية صوراً أخرى للفكر تحدد التفكير
 الميثولوجي والتاريخي ، والعملى ، ويمكن إكتشاف هذه الصور عن طريق
 دراسة اللغة ، وكتابه الرئيسى فى ثلاثة مجلدات : " فلسفة الصور الرمزية " ^(١)
 من ١٩٢٣ إلى ١٩٢٩ .

تعمدنا أن نطيل قليلاً فى الحديث عن " الكانطية الجديدة " ونذكر أعلامها
 مع تعريف موجز جداً بكل منهم ، حتى يتبين القارئ ، بوضوح ، كيف أنها
 مدرسة مستقلة قائمة بذاتها ، ذات أهداف مختلفة ، وإتجاهات تباين تماماً
 " الهيجالية الجديدة " ، فلست تجد أبداً من أعضاء الهيجالية من يطالب بالتوقف
 عند كانط أو يؤمن بأن الواقع الحقيقى أو الأشياء فى ذاتها يستحيل علينا معرفتها
 نعم درسوا كانط لكن ليتخذوا منه قنطرة ومعبراً للوصول إلى هيجل ، بل أنهم
 كثيراً ما يوجهون اللوم إلى هيجل - كما فعل سترلنج مثلاً لأنه لم يعلن صراحة
 مدى دينه لكانط ، ومن المعروف أن " سر هيجل " الذى كان يبحث عنه سترلنج
 فى كتابه العظيم هو : " كانط ! " بل إن جرین يتفق مع " سترلنج " فى أن هيجل
 هو الذى طور كانط فى الإتجاه السليم . ^(٢) وكثيراً ما يكتب أصحاب الهيجالية
 الجديدة دراسات عن كانط : إيتداء من سترلنج ^(٣) إلى جرین وكيرد ^(٤) . إلى

Dictionary of Ideas p.85. Helicon Oxford , 1994

(١)

F.Copleston : History of philosophy vol.8.p160

(٢)

(٣) نشر سترلنج كتابه عن كانط عام ١٨٨١ .

(٤) نشر ادوارد كيرد كتابه " عرض نقدى للفلسفة النقدية عام ١٨٧٧ . أما محاضرات
 جرین عن كانط فقد نشرها " نلتش " ضمن مجموعة مؤلفاته التى استغرقت ثلاثة
 مجلدات من ١٨٨٥ - ١٨٨٨ .

وليم ولاس (١٨٤٤ - ١٨٩٧) الذي زار مدينة "كونجسبرج" وكتب بالتفصيل عن حياة فيلسوف النقد ، في صورة مشوقة وممتعة كما كتب عما أحاط بالفيلسوف من أحداث ومعارف لا سيما خادمه المخلص لا مبه Lampe^(١)

وهذه كلها دراسات أساسية ولا غنى عنها في دراسة هيغل نفسه ، بل إن هذا هو بالضبط ما فعله هيغل في فترات تكوينه لمذهبه ، فقد تأثر بكانط في شبابه وكتب مقالاته المبكرة مثل " حياة يسوع " وهو واقع تحت تأثيره حتى أنه ليجعل من المسيح مبشراً بالأخلاق الكانطية ! " فإذا نضج قليلاً نراه في فترة " بينا " يصدر مع صديقه شلنج " المجلة النقدية في الفلسفة " وهو نفس الاسم الذي ستصدر به المجلة الهيجلية في برلين عندما يصل هيغل إلى قمة المجد وتتكون العصبية الهيجلية في بيته ، وتكرار كلمة "النقد " لا يخفى مغزاه^(٢)

فكانط اذن هو الذي وضع حجر الأساس في المثالية الألمانية ، ولا مندوحة عن دراسته لكل من أراد أن يدرس هذه الفلسفة ، ومن هذا المنظور كانت دراسات فلاسفة الهيجلية في انجلترا لكانط !

وهكذا نستطيع أن نقول إن دراسة كانط التي قام بها الهيجليون الجدد كانت هامة لفهم هيغل نفسه . وما هنا تصدق تماماً العبارة التي قالها "مويرهيد "

(١) راجع المقدمة الممتعة التي كتبها إدوارد كيرد لكتاب ولاس الذي قام على نشره بعنوان "محاضرات ومقالات حول الدين الطبيعي والأخلاقي " بقلم وليم ولاس Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics by william wallace ed by Edward caird oxford the clarendon press 1899. " وانظر أيضاً المقال القيم الذي كتبه إدوارد كيرد عن " ولاس " في معجم السير القومية .

Dictionary of National Biography vol. Lix. P. 116

Robert c.Solomen In the spirit of Hegel p. 147-148Oxford University (٢) press , 1983

وسبق أن اقتباسناها في بداية الحديث وهي : .. كلما ازدادت الدراسات والشروح لكانط وفلسفته أتضح على نحو قاطع أنها ليست نهاية الطريق ، ولا الكلمة الأخيرة . أن الحركة القوية التي أطلقها من عقاليها قد استمرت عند خلفائه . وان هيجل هو القمة ، وهو النهاية التي وصلت إليها هذه الحركة (١)

ولا بد لنا أن نقول أخيراً ، مع بعض الباحثين ، انه " ينبغي أن نستخدم الألقاب بحذر ، إن لم يكن بكثير من الشك . ومن ثم فلا بد أن نقول أن تسمية جرين ورفاقه بالكانطيين الجدد ، لا تعنى سوى أنهم حاولوا تفسير كانط من خلال هيجل (٢) . ولهذا كان الأدنى إلى الصواب أن نقول أنهم هيجليون جدد ! ولنختتم هذا القسم بموقف واحد من الممثلين الرئيسيين للهيجلية الجديدة ينطبق عليه كل ما سبق أن ذكرناه .

هذا الفيلسوف هو أندروست (Andrew seth ١٨٥٦-١٩٣١) (٣) فقد إهتم اهتماماً كبيراً بدراسة كانط ، وكان أول كتاب نشره هو " التطور من كانط إلى هيجل " عام ١٨٨٢ وهو نفس العام الذي توفي فيه " توماس هل جرين " الذى سبق أن إهتم بدوره بكانط ، ها هنا نجد " ست " يصف الانتقال من فلسفه كانط النقدية إلى ميتافيزيقا هيجل بأنها حركة لا مندوحة عنها ، ولهذا نراه يؤكد بصفة مستمرة أن العقل البشرى لا يستطيع أن يتوقف عند مذهب يتضمن نظرية تقول أن الأشياء فى ذاتها يستحيل علينا معرفتها ، أو أنها " مما لا يمكن معرفته Unknowable وان كان هو نفسه قد أخضع المثالية المطلقة عام ١٨٨٧ لنقد صريح فى كتابه "الهيجلية والشخصية " (٤)

(١) J. Muirhead The Platonic Tradion p.154

(٢) W.F. Lofthouse : F.H.Bradley ,p.10,London The Epworth press

(٣) غير اسمه عام ١٨٩٨ إلى برنجل باتسون Pringle-pattison

(٤) F. Copleston : history of philosophy vol.8,p.237

ثانيا : هيجليون ... رغما عنهم ؟..

المشكلة الثانية التى ينبغى علينا أن نواجهها قبل أن نمضى فى طريقنا الطويل هى مشكلة أولئك الفلاسفة الذين يُطلق عليهم لقب " الهيجليون رغما عنهم " ! فماذا نقول فى أمر الفلاسفة الذين يرفضون أن يُطلق عليهم لقب الهيجليين ؟ . أنسميهم بهذا الاسم رغما عنهم ، أم أن الأدنى إلى الصواب أن نحذفهم من هذا البحث ؟ .

ونحن ننوى استكمال الهيغلية الجديدة فى إنجلترا بدراسة للمثالية المطلقة وعلى رأسها " برادلى " - لكن من الباحثين مَنْ يرى أنه لا يجوز أن يضم بحث كهذا فيلسوفا مثل " برادلى " بعد أن رفض صراحة هذه التسمية ! . صحيح أن هناك فلاسفة من أمثال هولدين ، قد أعلنوا ، بوضوح ، أنهم هيجليون ، بل فآخروا بهذه التسمية ، بل لم يجدوا حرجا ولا غضاضة فى أن يقولوا إنهم يريدون هذه التسمية .

" لقد كان اللورد هولدين (ريتشارد بيردون هولدين ١٨٥٦-١٩٢٨) أصرح الهيجليين الانجليز فى جيله فى ابداء الاعجاب الشديد بالفيلسوف الالمانى الذى يقول عنه : " هيغل هو أعظم مُعلم للمنهج النظرى التأملى عرفه العالم منذ أيام أرسطو ! " . ويقول عن نفسه بغير تحفظ " اننى أمتلى تحبورا حين أقول عن نفسى اننى هيغلى وأود أن أسمى بهذا الاسم ! " (١) .

:

(١) راجع فى ذلك كله : امام عبد الفتاح امام " المنهج الجدلى عند هيغل " ص ٤١٤ - ٤١٥ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ . وانظر أيضا بحثنا بعنوان " الهيغلية الجديدة " المنشور فى " الموسوعة الفلسفية العربية " المجلد الثانى - القسم الثانى ، بإشراف د . معنى زياده - معهد الانماء العربى ببيروت عام ١٩٨٨ . وانظر كذلك كتاب كوبلستون تاريخ الفلسفة ، المجلد الثامن ص ٢٣٣ :

وربما اقتنع القارئ بأن يضم هؤلاء الصرحاء الى بحث عن " الهيجالية الجديدة " - لكن ماذا نقول في أمر الفلاسفة الذين يرفضون هذه التسمية ، وعلى رأسهم " برادلى " أعظم الهيجاليين جميعا ، كما سبق أن ذكرنا ؟..

جوابنا عن هذا السؤال ذو شقين :

أما الشق الأول : فهو أن مؤرخي الفلسفة وشراحها لا يتقيدون عادة بما يقوله الفلاسفة عن أنفسهم ، فكيركجور ، مثلا ، رفض أن يقال عنه أنه " فيلسوف " وقال صراحة أنه يعرف نفسه جيدا فلا هو فيلسوف ولا يريد أن يكون ، بل يكره هذه التسمية ! كما أنه لا يريد من أساتذة الفلسفة أن يدرسوه ويتحدثوا عنه ! فقل ان هذه دعوة صريحة لأساتذة الفلسفة لدراسة هذا الفيلسوف . وقد رفض سارتر أيضا ، وغيره من الوجوديين ، لقب " الوجودى " ! ولم يشاءوا أن يدخلوا في زمرة الوجوديين ! ووليم جيمس قال عن البرجماتية أنه " اسم ألصق بنا ، وقبلناه على مضض !! " وكذلك قال ماركس " أن كل ما أعرفه أننى لست ماركسيا !! " (١) . وفلاسفة الوضعية المنطقية ، رفضوا أيضا أن يقال عنهم أنهم فلاسفة ، حتى قيل في وصف موقفهم : " أنهم الفلاسفة الذين يفاخرون بأنهم ليسوا فلاسفة !! " .

فليس من الضروري انن ، أن نلتزم بما قاله " برادلى " عن نفسه ! ومع ذلك ، فإن علينا أن نرى ماذا قال عن وجه التحديد ، ونحاول مناقشته وهذا هو الشق الثانى من جوابنا عن السؤال السابق .

(١) راجع فى ذلك كله امام عبد الفتاح امام " المنهج الجدلى عند هيجل ص ٣٦٣ من طبعة مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ . وقد ناقشنا هذا الموضوع فى شئ من التفصيل فى كتابنا " سرن كيركجور " المجلد الأول حياته وأعماله ص ٢٥-٢٦ دار التنوير بيروت . عام ١٩٨٣ .

الشق الثانى : إذا كان الباحثون يتفقون جميعا على أن " برادلى " هو أعظم الهيجليين الجدد ، وأن الأثر الهيجلى فى فلسفته ظاهر منذ بداية كتاباته فى " دراسات أخلاقية " عندما حاول أن ينتقد المذهب النفعى من منظور هيجلى ، وابتكر نظرية عن التحقق الذاتى هى أيضا هيجلية فى جوهرها (١) ، وأنه كان يقاتل أعداءه (٢) ، معتمدا اعتمادا تاما على ترسانة الأسلحة التى أعدها هيجل - أقول إذا كان الباحثون يعتقدون ذلك ، فإنهم يذهبون أيضا إلى أن استعارته لهذه الأسلحة لم تكن عملية منظمة ولا هى تسير على وتيرة واحدة باستمرار ، فقد كان يستخدم ضد أعدائه كل ما يجده أمامه من عتاد ، وكل ما يتاح له من حجج - وفى أثناء تلك المعارك أعلن عبارته التى يكررها الشراح كثيرا وهى أنه ليس هيجليا ! فى تصديره للطبعة الأولى من كتابه " أصول المنطق " الذى ظهر عام ١٨٨٣ كتب يقول عن علاقته بالفكر الألمانى عموما : -

" فى ظنى أننى حتى أتجنب سوء فهم أعظم ، لا بد لى أن أقول شيئا عما يسمى " بالهيجلية " .. بالنسبة لهيجل نفسه ، فأنا أعتقد ، يقينا ، أنه فيلسوف عظيم ، لكنى لم اسم نفسى أبدا هيجليا ، من ناحية لأننى لا أستطيع أن أقول أننى فهمت مذهبه تماما أو سيطرت عليه سيطرة تامة ومن ناحية أخرى ، لأننى لا أستطيع أن أقبل ما يبدو أنه مبدأ أساسى عنده ، أو على الأقل جزء من ذلك المبدأ .

:

-
- (١) الموسوعة الفلسفية المختصرة بإشراف الدكتور زكى نجيب محمود مادة " برادلى "
- (٢) قارن كوبلستون " أعداء برادلى هم أعداء المثاليين بصفة عامة المذهب التجريبي والمذهب الوضعى ، والمذهب المادى ، وإن كان علينا أن نضع بينهم فى حالة برادلى البرجماتيين أيضا ١٨٧ من المجلد الثامن.

ومع ذلك فليس عندي أدنى استعداد أن أخفى مبلغ ديني لمؤلفات هيجل لكني سوف أترك تحديد ذلك لأولئك الذين يستطيعون الحكم أفضل متى فهم قادرون على تعيين الحدود التي تابعته بداخلها ، أما بالنسبة لما يسمى بالمدرسة الهيجلية فإنني لم أصادف حتى الآن أحداً التقى بها في أى مكان ^(١) .

هذه هي العبارة التي وردت في " أصول المنطق " ، وتجدها تتكرر باستمرار على السنة الكتاب والباحثين ، مع أن ميدان المنطق هو أحد الميادين الأساسية التي يأخذ بها برادلي مباشرة من هيجل ! ونحن نعلم كيف شن هيجل هجوماً عنيفاً على " قانون الهوية " وعلى القضايا التي يقوم بناء عليها " أ هو " النبات هو النبات ، وكيف أنها قضايا لا تضيف جديداً ، وبالتالي لا معنى لها ^(٢) ونجد برادلي يردد الفكرة ذاتها عندما يقول أن قضايا تحصيل الحاصل قضايا كاذبة فعبارة نجم السماء هو نجم السماء " كاذبة تماماً " وها هنا إحدى الاستعارات التي يستمدّها برادلي مباشرة من هيجل . ومما له مغزاه ، أنه لكي يدعم موقفه لهم لا يلجأ إلى الحجة والبرهان بل إلى السلسلة ! سلسلة هيجل نفسه فيقول " كما أخبرنا هيجل فإن الحكم بأن أهواً خاطئة ضد صورة الحكم ذاتها ^(٣) ومن المهم أن نعرف أن القضية التي يكررها برادلي هي أنه مالم يكن هناك إختلاف فلن يكون لدينا حكم ^(٤) . ولهذا السبب فإننا نجد " برادلي "

(١) F.H. Bradley : Principles of Logic vol.1 (Preface)

(٢) امام عبد الفتاح امام " المنهج الجدلي عند هيجل " ص ٢٣٨ مطبعة مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٣) F.H.Bradley :Principles of Logic vol.1p.141

(٤) Richard Wolheim : F.H.Bradley p.86 penguin . Books ,1985

يخصص قسماً في كتاب " أصول المنطق " عن قانون الهوية - وهو أحد قوانين الفكر الثلاثة التقليدية - لمناقشة هذا القانون متابعاً فيه ما يقوله هيجل^(١)

وليست هذه الفكرة أو تلك هي التي تجعل برادلي هيجلياً ، بل نسق المذهب كله ، فعلى الرغم من معارضته لبعض الأفكار الأساسية عند هيجل - لاسيما فكرة الجدل فإنه يعتمد على الفلسفة الهيجلية بصفه عامة . يقول ريتسارد قولهم :

" لقد هاجم برادلي أحد الموضوعات الرئيسية في ميتافيزيقا هيجل وأعنى به الجدل ، فهيجل كان يعتقد أن الطبيعة على سبيل المثال ، لا تسير في خط مستقيم نقطة إلى أخرى ، بل تتخذ مسارها في خط متعرج : من القضية إلى متناقضات أو من الإيجاب إلى السلب . أو بمعنى آخر أن الطبيعة تتضمن بداخلها متناقضات وذلك ما يرفضه برادلي .."^(٢) لكنه رغم ذلك كله يعتمد في ميتافيزيقاه على هيجل : " .. ففي أماكن متعددة يصف برادلي طبيعة التجربة المباشرة ، وصفاً مستمداً إلى حد كبير من هيجل ، وقل مثل ذلك في تصوّره للتجربة المباشرة ، ونقده للمذهب الترابطي (أو مذهب تداعي المعاني) وهي أكثر الموضوعات الهيجلية الخالصة في فلسفته^(٣) ويقول أيضاً أنه على الرغم من أن التجربة المباشرة ، في رأي برادلي ، بلا علاقات ، فإنها تتضمن بداخلها ميلاً إلى تطوير خصائص علائقية ، أو بلغة هيجلية أكثر - وهي اللغة التي يفضلها برادلي التجربة المباشرة غير مستقرة ، لأنها تحمل بداخلها ميلاً نحو

Ibid. (١)

Ibid, p. 67 (٢)

Ibid ,p. 148 (٣)

تجاوز ذاتها ^(١). ونحن نعرف أن نقد موضوع التجربة المباشرة هو أول الموضوعات التي ناقشها هيغل بتفصيل شديد في "ظاهريات الروح" لكي يُبين أن المعرفة لا تكون مباشرة أبداً ، وهو نقد كان يستخدمه "برادلي" في هجومه على المذهب التجريبي الذي كان أكبر دعائه في القرن التاسع عشر جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) وكان "برادلي" يسمي هذا المذهب على سبيل التهكم "مدرسه الخيرة" أو مدرسة التجريبية وهو موضوع سوف نعرض له بالتفصيل في دراستنا عن برادلي

وإذا كان البعض يرى أننا لن نجد "برادلي" الميتافيزيقي في أي مكان خيراً مما نجده عندما ندرسه بوصفه فيلسوفاً للاخلاق ، فإننا نجد أن كتابه "دراسات أخلاقية" هو أكثر كتبه كلها هيكلية ، وذلك يصدق على الشكل والمضمون معاً ، وربما يصدق كذلك على منهجه الذي هو في أساسه منهج جدلي .. ^(٢) وبرادلي نفسه يعترف مراراً بدينه لهيغل ، وإن كان يقول أحياناً أنه لا يستطيع أن يقدر مدى هذا الدين " .. إنني لم أعرف في الماضي ولا أستطيع أن أعرف الآن حدود ديني لهيغل " ^(٣) . وعلى الرغم من أنه لا يسمي نفسه هيكلية : " فإننا نستطيع أن نلاحظ أن نقطة الانطلاق في كتابه "دراسات أخلاقية" نقطة هيكلية ، وهو في الكتاب يعترف أنه يتابع هيغل أكثر مما يتابع كانط ، رغم أنه يلح مراراً على أنه هو وحده المسئول عما يقول .. ^(٤)

Ibid , p. 198 .

(١)

R.Wolheim: Ibid ,p.28 .

(٢)

Ibid,p.128

(٣)

F.H.Bradley : Ethical Studies p.23 (Footnote I) Oxford

(٤)

Paperbacks, 1962 .

وفضلا عن ذلك فإن برادلى كان يشعر أن دَيْتَه لهيجل دائم وهو يتلخص أحيانا فى تلك الفكرة الأساسية التى جعلها أساس منطقهِ وأعنى بها الهوية بين التناقض والتضاد : " لقد علّما هيجل ذلك ، وكم أود لو استطعنا جميعا أن نتعلمه منه .. (١) وإن كان يقال أحيانا أن دَيْن بوزانكيت ومكتجارت فيما بعد ، قد وقع تحت تأثير عميق لبرادلى . فإن " الإلهام الأساسى لفكر " برادلى " كما هو الحال عند توماس هل جرين وادوارد كيرد ، ومعاصرين آخرين - جاء من دراسة هيجل .. (٢)

ويقول أ. أ. . تيلور A.E.Taylor الذى كان تلميذا له فى كلية مرتون Meriton : " لقد كان من الطبيعى أن ينظر إليه جيل الشباب على أنه عميد ما يسمى بالمدرسة الانجلو - هيجلية . رغم احتجاجاته بأنه لم يكن له تلاميذ ولا يريد أن يكون له . ورغم أنه لم ينظر إلى نفسه على أنه هيجلى .. (٣)

وفضلا عن ذلك كله فإبنى أعتقد أن عبارة " برادلى " أنه ليس هيجليا قد حُمِلت أكثر مما تحتمل ، لأنه أولا لا يعتقد أن هناك مدرسة هيجلية ولأنه ثانيا - يعتقد أنه مفكر مستقل ، ولأنه ثالثا يعتقد أنه مسئول عما يقول . فإذا لاحظنا أنه كان فى ذهنه نفس المعنى الذى صادفناه من قبل عند ادوارد كيرد وهو أن

(١) Quoted by W.F. Lofthouse: F.H.Bradley p. 70. The Epowth press 1949 .

(٢) A.E.Taylor : F.H. Bradley in the Dictionary of National Biography (1922-1930) ed.by J.R. Heaver ,Oxford University press .

Ibid .

(٣)

" عهد التلمذه قد ولى " ! أو أن الهيجليين ليسوا مجرد تلاميذ لهيجل على نحو ما كان روزنكرانتس وغيره فى المدرسة القديمة - لو تذكرنا ذلك كله لأمكن تفسير عبارة " برادلى " فى نطاقها المحدود ، وهو أنها لا تعنى أكثر من أنه فىلسوف يعمل على أرض هيجلية (وهو يعترف باستمرار بذلك) لكنه يبنى لنفسه قصرأ مستقلا لأنه لا يقنع بحجرة واحدة فى القصر الهيجلى العتيق ! وهذا ما يقوله غيره من الهيجليين وهو ما نوافق عليه تماما !

ثالثاً : الهيجلية ... والتراث القومى !

لم تكن الهيجلية الجديدة فى انجلترا مجرد رد فعل للمذهب النفعى أو المذهب التجريبي أو الوضعى فى القرن التاسع عشر^(١)، بل كانت هناك عوامل كثيرة مهدت للمثالية الألمانية ، لا سيما فلسفة كانط وهيكل ، لتمارس تأثيرها القوى فى الفكر الإنجليزى فى ذلك الوقت . وسوف نعرض لهذه العوامل فى فصول قادمة . أما الآن فنود أن نعرض لمشكلة أثارها " جون مورهد " فى كتابه الشهير التراث الأفلاطونى فى الفلسفة الأنجلو سكسونية " الذى أصدره عام ١٩٣١ حيث يذهب إلى أن المثاليين الانجليز فى القرن التاسع عشر هم ورثه التراث القومى الأفلاطونى الذى ظهر فى فلسفة أفلاطونى كيمبردج فى القرن السابع عشر ، وفى فلسفه باركلى ١٦٨٥ - ١٧٥٣ ، وهو تراث يرتد إلى عصور طويلة قبل ذلك . علينا الآن أن نلخص وجهة نظر جون مويرهد (١٨٥٥ - ١٩٤٠) John Muirhead^(٢) ثم نناقشها بعد ذلك .

(١) تجمع هذه المذاهب جميعاً فى بعض الأحيان تحت اسم مذهب واحد هو المذهب الطبيعى وهو المذهب الذى يُعبّر عن فلسفة عصر التنوير ، والمذهب الطبيعى هو المذهب الذى يرى أن الموجودات البشرية هى جزء من الطبيعة راجع فى ذلك :

John Skorupshk : English -Language philosophy 1750 - 1945 p.1 Oxford University prss 1993.

(٢) جون مويرهد فيلسوف اسكتلندى (ولد فى جلاسجو فى ٢٨ ابريل عام ١٨٥٥ وتعلم فى أكاديميتها ، ثم نال الماجستير من جامعة جلاسجو عام ١٨٧٥ والتحق بكلية باليول عام ١٨٧٥ وكان من أصدقائه هناك سير هنرى جونز وج.س. ماكنزى) وفى عام ١٨٨٨ عُيّن محاضراً لعلم الأخلاق فى الكلية الملكية ثم فى كلية بفورد ، وفى نفس العام أصبح مشرفاً على تحرير " المكتبة الفلسفية " وهى سلسلة من الكتب كانت ولا تزال (وسميت بإسمه بعد وفاته) تصدرها دار النشر George Allen & Unwin فى لندن وشركة ماكملان فى نيويورك وهو منصب ظل يشغله حتى وفاته ،

يعتقد " مويرهيد " أن هناك وجهه نظر شائعة عن مسار الفلسفة الانجليزية - وهو على حق في ذلك - ترى أن هذا المسار كان " تجريبيا " فى تاريخه الطويل . وإن هذا المسار بدأ فى العصور الحديثة من الأساس التجريبى الذى أرساه فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) F. Bacon ، وتوماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) Thomas Hobbes ، وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) John Locke ، وكانت الميزة الرئيسية التى أسهم بها الفكر الانجليزى فى رأى هذه الوجهة من النظر فى التراث الغربى هى تطويره لهذا الأساس التجريبى حتى وصل إلى جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) J.S.Mill ، وهربرت سبنسر (١٨٣٠ - ١٩٠٣) H.Spencer ، وهنرى سنجويك (١٨٣٨ - ١٩٠٠) H.Sidgwick (١).

وتستمر هذه الوجهة من النظر كما يعرضها "مويرهيد " فتقول أن هذا التراث التجريبى الانجليزى قد تحطم فى ستينات القرن الماضى (التاسع عشر)، عندما تدفقت أفكار أجنبية لفترة جيل كامل حتى أن مسار الفلسفة الانجليزية خرج عن مجراه الطبيعى إلى مجرى المثالية الكانطية فى البداية ثم الهيكلية بعد ذلك . (٢)

= وقع فى البداية تحت تأثير توماس هل جرين وادوارد كيرد (الذى كتب عنه كتابا عام ١٨٢١ بمساعدة صديقه هنرى جوتز) ، ثم برادلى وبوزانكت بعد ذلك ، أصبح أحد أعلام المثاليين الانجليز ، أو " الهيكليين الجدد " جيل المثالية المطلقة راجع :

The Dictionary of National Biography ed by J.R.H. Weaver Oxford University press .

John Muirhead : The Platonic Tradition in the Anglo-saxon (١)

Philosophy p. 13

Ibid .

(٢)

"غير أن الحركة المثالية لم تعبر القنال الانجليزي بالقوة حتى عام ١٨٦٥ ، عندما نشر سترلنج كتابه " سر هيجل " وما أن حطت على الشواطئ الانجليزية حتى جمعت حول رايها مجموعة قوية من الأنصار المتحمسين . كان من بينهم توماس هل جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) وف.هـ. برادلي (١٨٤٦ - ١٨٢٤) وغيرهما وقد شن جرين حربا على الجبهة الأخلاقية والميتافيزيقية معا ، فهاجم المذهب النفسى فى كتابه " مقدمه للأخلاق " وهو مذهب كان يدافع عنه هنرى سدجويك . كما فتح النار على المذهب الوضعى والمذهب الطبيعى الذى كان هربرت سبنسر حتى ذلك الوقت أكبر أنصاره والمدافع الأول عنه . ووجه مدفعيته الثقيلة نحو الافكار المشتقة من التجربة والادراكات الحسية عند هيوم ومل وغيرهما من التجريبيين .. (١)

هكذا يصور " فوللر " أحد مؤرخى الفلسفة انقطاع التيار التجريبي فى انجلترا بوصول " المثالية الألمانية " لا سيما الهيجلية " ، على أن هذا التيار المثالى الجديد أدى إلى مفارقات لم تألفها البلاد ، فيما يرى " مويرهيد " وهو يستكمل عرض وجهه النظر التى سوف ننقدها بعد قليل - هذه المفارقات تتعلق بالحكم الاستبدادى المطلق Absolutism وهو أمر عارضه الفكر الانجليزي بقوة مما أدى إلى انحسار المثالية ، عندما ظهر تيار قوى مضاد عادت الفلسفة الانجليزية تحت لوائه " نادمة " على انحرافها السابق ومستسلمه إلى مجراها القديم فى تيار المذهب التجريبي ، أمانة قوية . (٢)

(١) B.A.Fuller : History of philosophy p. 423.N.Y.Hery Holtand company 1949

J.Muirhead : Ibid .

(٢)

هذه هي وجهة النظر التي شاعت عن الفكر الانجليزى ردحا طويلا من الزمن ، وربما ما زالت عالقة عند بعض الأذهان، وهي فى رأى موبرهيد : " أن لم تكن خاطئة تماما ، فهي على الأقل ، تقدم وجهة نظر أحادية الجانب عن "العبقرية القومية" فى مجال الفلسفة ، وعن مدى أسهامها فى الفكر الغربى !"^(١) أما وجهة النظر الجديدة التي يعرضها موبرهيد فى كتابه فهي تقول أن الفلسفة الانجليزية لم تكن تجريبية طوال تاريخها ، فقبل أن يظهر " فرنسيس بيكون " بزمى طويل ، وقبل أن تظهر طريقة التفكير الحرة التي ورثتها " العبقرية الانجليزية " - على حد تعبيره - عن اليونان ، مر الفكر الانجليزى بعبودية الفلسفة الاسكولائية فى العصور الوسطى ، ثم ظهرت بذور طريقة جديدة فى التفكير أدخلها فى الفكر الانجليزى لأول مرة جون سكوت اريجينا John scotus Erigena ^(٢) .

وفى بداية عصر توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) ، وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) - حدث فى ايطاليا إحياء للافلاطونية ، وهو إحياء كان له أثر قوى فى انجلترا لاسيما فى جامعتى لكسفورد ، وكيمبردج . فقد خلق فى الجامعة

(١) Ibid .

(٢) هو يوحنا الاسكتلندى John The scot الذى يضاف إليه اسم Erigena أى من ايرلنده ، وهو تحصيل حاصل ، لأن كلمة اسكتلندى كانت تعنى ايرلندى فى القرن التاسع (راجع فى ذلك : برتراند رسل " تاريخ الفلسفة الغربية الجزء الثانى ص ١٥٥ ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود - لجنة التأليف والترجمة والنشر) - وهو فيلسوف ايرلندى اعتنق الافلاطونية الجديدة فى القرن التاسع ، وأخذ بمذهب وحدة الوجود (أو شمول الالهية) وقد رفع العقل فوق مرتبة الايمان ، ولم يأبه قط بسلطة رجال الدين .

الأخيرة حركة عبرت عن نفسها بحرية فى أفكار الافلاطونية الجديدة بهمة ونشاط لا تقارن بها حركة أخرى فى أى مكان فى أوربا فى ذلك العصر^(١).

هذه الحركة الجديدة هى التى عُرفت بإسم " أفلاطونيو كيمبردج " ^(٢) فمن أين جاء الدافع الذى استنهض هم هؤلاء الرجال ١٢ يصعب أن نجيب عن هذا السؤال وإن كانت الاغراءات تشد البعض إلى الربط بين الدافع إلى ظهور هذه المدرسة وبين فلسفة ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) R.Descartes صحيح أنه كانت هناك صلات كثيرة بين ديكارت وفلاسفة كيمبردج ، كما أن بينهما " هوية " فى الهدف ، فهما معاً يبحثان عن أساس داخل العقل ، تقوم عليه التجربة

Muirhead : Ibid .

(١) افلاطونيو كيمبردج مجموعة من فلاسفة اللاهوت الانجليز ، كانت الغالبية العظمى منهم تتخذ من جامعة كيمبردج مركزاً لها . وكانت تغلب عليهم النزعة التطهيرية ، كما كانوا يؤلفون ويعظمون فى أواخر القرن السابع عشر وأشهرهم :-

(١) رالف كدورت (١٦١٧ - ١٦٨٨) Ralph Cudworth الذى كان أستاذاً فى " كلية المسيح " وأحد قادة المدرسة ، كتب " للنسق العقلى الحقيقى للكون " عام ١٦٧٨ وأيضاً " بحث حول الأخلاق الأزلية غير المتغيرة " عام ١٨٣١ - ذهب إلى أن الأخلاق الحقيقية لا تخلقها الدولة وإنما هى أزلية .

(٢) ريتشارد همبرلاند (١٦٣١ - ١٧١٨) Richard Cumberland كان اسقنا من عام ١٦٩١. ألف كتاباً يدحض فيه فلسفة هوبز عام ١٦٧٢

(٣) هنرى مور (١٦١٤ - ١٦٨٧) Henry More قضى كل حياته فى كيمبردج بعد أن سحرته الافلاطونية وكان يميل إلى التصوف ورأى أن الطريق إلى الله لا نتعلمه بل يحتاج إلى التطهر الأخلاقى .

(٤) بنيامين ويتشكيت (١٦٠٩ - ١٦٨٣) Benjamin Whichcote كان عالم لا هوت وفيلسوف ، وهو على الأرجح مؤسس مدرسة أفلاطونى كيمبردج .

(٥) جون سميث (١١٨ - ١٦٥٢) John smith الذى كان واسع الثقافة ، رغم صغر سنه ، وحياته الفقيرة (عاش أربعاً وثلاثين سنة فقط) حتى كان يطلق عليه " المكتبة المتحركة " ولما مات دفن فى كنيسة الكلية .

(٦) جوزيف جلانفيل (١٦٣٦ - ١٦٨٠) Joseph Glanvill عُين عام ١٦٦٦ مديراً لكنيسة مدينة باث Bath كرس حياته لبيان أن المكتشفات العلمية فى عصره ، لا سيما فى علم الطبيعة ، تؤيد قضايا المتدينين ، كما كان أحد المؤسسين للجمعية الملكية ، هاجم الفلسفة الاسكولائية فى كتابه " عبث الدجماطيقية " عام ١٦٦١ .

الأخلاقية والتجربة الدينية ، وكان لأحدهما وهو " هنرى مور " مراسلات مع ديكارت ، كما أعلن فى بعض الأحيان أنه تلميذ ديكارت المخلص - غير أن هؤلاء اللاهوتيين، كمجموعة لم يكن بينهم وبين الفيلسوف الفرنسى أية علاقة ^(١). فهم بدلا من أن يخرجوا المعتقدات الدينية من ذهنهم - ولو مؤقتا كما فعل ديكارت - انصببت كل محاولاتهم على البحث عن أساس لها " وليس من الانصاف أن نقول أنهم كانوا لا هونيين أولا ثم فلاسفة ثانيا ، لأن الفلسفة واللاهوت عندهم شئ واحد ، فهى التعبير التصورى للأفكار الكامنة فى التجربة الدينية " الجوهرية " ^(٢).

ولهذه الأسباب فإن " مويرهيد " يرى أنه من الضلال أن نقول أن الأفلاطونية فى كيمبردج كانت تصحيحا للديكارتية بادخال عناصر أفلاطونية معينة فى نسيجها كما ذهب بعض الباحثين " أننا نكون على حق أكثر لو بحثنا عن جذور هذه الحركة فى الرابطة التى تربط الفكر المسيحى بالفكر الافلاطونى من ناحية ، وبمعارضة تعاليم هوبز معارضة تامة من ناحية أخرى . " ^(٣)

ثم يستعرض " مويرهيد " السمات المشتركة بين أعضاء هذه المدرسة قبل أن يعرض لهم فرادى ، ويدرس فلسفاتهم بالتفصيل ، وهو موضوع لا يهمنى كثيرا فى هذا السياق ، وإنما المهم أن ثلثت النظر إلى أنه أراد أن يجعل من الحركة المثالية فى القرن السابع عشر حركة أصيلة ، ويقطع الصلة بينها وبين مثالية ديكارت الآتية من الخارج (وهو ما يحاول أن يفعله أيضا مع مثالية القرن الماضى) فهو يريد أن يؤكد أن التراث المثالى فى انجلترا تراث أصيل

J. Muirhead The Platonic Tradition p. 25.

Ibid , p. 26

Ibid .

(١)

(٢)

(٣)

امتد منذ العصور الوسطى من جون اسكوت اريجينا (أو يوحنا الاسكتلندى) إلى القرن السابع عشر (أفلاطونيو كيمبردج) إلى القرن الثامن عشر (الأسقف باركلى) ، ثم جاء احياؤه بعد ذلك على يد الهيجلية الجديدة فى القرن التاسع عشر !

والواقع أننا نتفق مع " مويرهيد " فى رفض تقسيم العقل البشرى إلى أنواع على نحو ما فعل ، مثلاً ، وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) W. James الفيلسوف البرجماتى الشهير ، عندما ذهب إلى أن هناك عقولا " لينية " هى التى تقبل الميتافيزيقا والالهيات والمذاهب المثالية على إختلاف أنواعها ، وعقولا " جامدة " أو صلبة ، وهى التى ترفض ذلك كله ، وتتمسك بالواقع وبالنسبة ، وإن العقل الانجليزى بصفة عامة ، كان أقرب إلى النوع الثانى ، يقبل " المذاهب المثالية " وإن ظهرت عنده فلا بد أن تكون وافدة من وليست نباتا أصيلا أنتجته التربة الانجليزية !

وربما كانت هذه هى وجهة النظر التى وضع " مويرهيد " فى محاربته ، والتدليل على أن " العبقرية الانجليزية " على حد تعبيره قادرة على إنتاج المذاهب المثالية أيضا .

غير أن ذلك كله لا يعنى التقليل من أثر العناصر الوافدة ، فإذا كان من المفيد كما يقول فردريك كوبلستون ^(١) أن نلفت النظر إلى أن الفلسفة الانجليزية لم تكن تجريبية الطابع فحسب فإنه سيكون من الصعب أن نبين أن مثالية القرن التاسع عشر يمكن اعتبارها على نحو مشروع ، تطورا عضويا للتراث

الأفلاطوني القومي في إنجلترا ، أو أن نقول أن أثر الفكر الألماني ، لا سيما فكر كانط وهيغل ، كان عاملاً عارضاً (١) .

سوف يظل من الصواب أن نقول أن المثاليين البريطانيين ممن لهم شأن في الفكر الانجليزي ، يمكن أن يوصفوا بأنهم تلاميذ إما لكانط أو لهيغل بالمعنى المألوف لهذه الكلمة ، وذلك لا يمنع من استقلالهم أو يقلل من أصالتهم أو يطعن في عبقريتهم - فبرادلي مثلاً مفكر " أصيل " بغير جدال ، وعبقرية مستقلة لا شك في ذلك . لكن ذلك لا يعني أبداً أن تأثير الفكر الألماني يمكن إهماله في فلسفه برادلي ، أو في تطور المثالية البريطانية (٢) .

(١) مارس فشته وشانج تأثيراً ضئيلاً ، رغم أنه كان للاول تأثير على " كارليل " وللناتى تأثير على " كوليردج " وهناك سبب واضح لهذا التأثير الضئيل هو أن الحركة المثالية الالمانية الكلاسيكية كانت قد انتهت بالفعل عندما بدأت الهيجلية الجديدة في إنجلترا ، وكان ينظر إليها في ألمانيا ، على أنها وصلت إلى ذروتها عند هيغل بوصفه الخليفة الحقيقي لكانط - راجع في ذلك فردريك كويلستون : " تاريخ الفلسفة " المجلد الثامن ص ١٤٩ .

الفصل الثاني

" مسار الفكر الحديث "

" لو كان العقل هو المُنْظَم للأشياء ، اذن

لنظّمها على أفضل وجه .. "

سقراط : الدفاع ٩٧ د

تمهيد :

إذا ما أخذنا بفكرة هيجل عن " روح العصر " التى تتغلغل فى جميع أنشطته الروحية والعقلية من فن وأدب وفلسفة .. الخ - لأمكن أن نقول أن روح العصر الحديث كانت " علمية " ، تجلت فى صور كثيرة لعل أهمها " فلسفة العصر " وهى المذهب التجريبي أو المادى الذى أطلق عليه إسماً عاماً هو " المذهب الطبيعى Naturalism " الذى اعتبر الإنسان مجرد ظاهرة من ظواهر الطبيعة تسرى عليه قوانينها الحتمية (١) .

غير أن " الروح " كعادتها لا بد أن أن تخلق أضدادها ، ومن ثم كانت للحياة الروحية طبيعة خاصة تجعلها تسير على إيقاع جدلى : " فمن طبيعة الروح أن تنقسم على نفسها ، ولكنها تعود بنشاطها الخاص فتشق لنفسها طريقاً جديداً لكى تتوافق مرة أخرى ، ومن ثم يكون الاتفاقى النهائى اتفاقاً روحياً ، أعنى أن مبدأ العودة إنما يكون فى الفكر وفى الفكر وحده - فاليد التى أحدثت الجرح هى نفسها التى تداويه ... " (٢) ومن هنا فقد ظهرت فى العصر ذاته معارضة تسرى تحت السطح ، لكنها كانت تشتد مع تطور العلم وترفض الأخذ بالنظرة الجديدة التى عبّر عنها المذهب الطبيعى . فلم يكن من السهل اقتلاع الغرائز الدينية ، بحيث يظل الإنسان قائماً بالنظرة الدنيوية وحدها . فإذا طلب الرأس اشباعاً ، فإن للقلب مطالبه التى لا تقل عن ذلك إلحاحاً . ولا يكن أن يكون هناك بين الرأس والقلب انفصال دائم ، فلا بد أن تكون هناك نظرية

(١) يقول هيجل عن المذهب الطبيعى أنه نتيجة منطقية للمذهب التجريبي - قارن " موسوعة العلوم الفلسفية " ص ١٨٣ (من الترجمة العربية) .

(٢) هيجل : " موسوعة العلوم الفلسفية " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام مكتبة مدبولي بالقاهرة ص ١١٠ - ١١١ .

متكاملة عن الكون، تعرض نفسها أمام الروح لا أمام العقل الجاف المجرد فحسب ، بحيث تلبى مطالب الروح العلمى كما تلبى مطالب الميول الدينية سواء بسواء . (١) .

وهكذا تميزت الثقافة الحديثة ، سواء أخذناها من منظور الفن ، أو الأدب أو الفلسفة بصراع هائل بين وجهتين من النظر عن العالم والانسان متعارضتين ومختلفتين اختلافا جذريا ، وتاريخ هذا الصراع هو تاريخ الفكر الحديث . وهذان الجانبان ينبعان أساسا من العلم والدين على التوالى . ولقد كانت وجهة النظر الدينية هي الأقدم ، إذ يمكن أن نرتد بها إلى العصور الوسطى ، بل وعصر ما قبل المسيحية . وليس المقصود بوجهة النظر الدينية أية ديانة أو عقيدة جزئية معينة ، بل نقصد ما هو أوسع وأشد عمقا من ذلك ، بحيث لا تكون العقائد المختلفة سوى تعبيرات متنوعة منها ، وهى لا تزال تعيش فى العلم الحديث وتتحدى ، بزيادة مطردة ، وجهة النظر الأخرى الحديثة ، والتي هى فى الواقع نتاج للثورة العلمية فى القرن السابع عشر . ولهذا السبب يطلق عليها اسم " النظرة العلمية " إلى العالم ، والصراع بين هاتين الوجهتين من النظر هو الصراع الأساسى بين العلم والدين ، وهو ليس صراعا يعبر عن منازعات خاصة بعقيدة معينة فى الديانة المسيحية ومكتشفات جزئية معينة فى العلم .

وقد يقال أن الحديث عن " وجهة نظر علمية عن العلم " ليس فيه إنصاف للعلم ، طالما أنها ليست بالضرورة هى وجهة النظر التى يعتنقها العلماء أنفسهم ، فذلك لا يعنى أن جميع العلماء يأخذون بها فعلا ، بل حتى ولا الغالبية العظمى منهم . غير أن التسمية التى أطلقناها لا تتضمن أن النظرة العلمية هى وجهة

النظر الرسمية للعلم ، فليس للعلم وجهة نظر رسمية ، لأن السؤال عن أى هاتين النظرتين - النظرة العلمية أو النظرة الدينية - أصدق من الأخرى ليس سؤالاً علمياً ، وإنما هو سؤال فلسفى - ونظرة العلماء إليه لا أهمية لها ولا سلطان أكثر مما يكون لها من أهمية أو سلطان فى ميدان السياسة ، وتسميتها بالنظرة العلمية لا يعنى سوى أن اشتقاقها كامن فى العلم ، أو أن العلم هو الذى أدى إليها بطريقة أو بأخرى ، فهى مجموعة من الأفكار بدت أمام بعض المفكرين فى العصر الحديث معبرة عن الروح العلمى ، سواء أكانت كذلك فى الواقع أم لا . غير أنه لو كانت النظرة العلمية إلى العالم يمكن الاعتراض عليها كتسمية أو عنوان ، فإننا نستطيع أن نسميها بدلا من ذلك " بالنظرة الطبيعية " إلى العالم أو ببساطة بالمذهب الطبيعى Naturalism . (١) .

النظرة العلمية ، إذن ، هى النظرة التى اتسم بها العصر الحديث وسيطرت على العقل الحديث ، وميزته عن العصور التاريخية الأخرى ، وهى النظرة التى راحت تنتصر بالتدريج على خصمها وتزيد زيادة مطردة فى احكام قبضتها على العقل الحديث ابان الثلثمائة سنة الأخيرة . فما هى قصة هذه النظرة ؟ كيف بدأت ، وكيف تشكلت وما هى أبعادها وآثارها الحقيقية على الفكر الحديث ؟!

(١) ولتر ستيس : " الدين والعقل الحديث " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام - مكتبة

أولا : الثورة العلمية :

بدأ العلم مسيرته في القرن السابع عشر بمجموعة من علماء الفلك " تيكو براهي " (١٥٤٦ - ١٦٠١) ، وكبلر (١٥٧١ - ١٦٣٠) ثم جاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) بمكتشفات هائلة وبقيقة عن حركات الكواكب قلبت النظريات الفلكية الأرسطية - التي سادت العصر الوسيط - رأساً على عقب - ثم جاء سيرا سحق نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧) المؤسس الحقيقي لعلم الطبيعة ، ومعه مجموعة من علماء الرياضة - فقدموا اكتشافات هامة في علم الفلك ، وتوصلوا إلى كثير من القوانين التي تتحكم في حركات الأجرام السماوية - لا سيما النظام الشمسي - وكانت إنجازاتهم هائلة ، حتى أن نظام المجموعة الشمسية وضع تماماً تحت سيطرة القانون الطبيعي ، وأصبح الشعار المرفوع : هذا هو ما حدث في الماضي ، وهو ما يحدث الآن ، وما سوف يحدث باستمرار ، فلا شذوذ ولا مفاجئات ، ولا خروج عن النظام الدقيق ، فنحن أمام آلة ضخمة تعمل بدقة متناهية ، ولهذا ذهب البعض إلى أن نظرية " نيوتن " وتصوره للنظام الكوني تعبير نمطي دقيق عن فكر القرن الثامن عشر ، فهو نفسه ما يمثلته فلاسفة عصر التنوير في فرنسا ، وهو بإختصار فكر العصر الذي يبالغ في الإعلاء من شأن العقل ، ويتجاهل جوانب أخرى هامة في الإنسان منها العواطف والمشاعر ، ووجهة النظر الدينية العزيزة إلى العالم ، فالأفكار ، والمعتقدات المترعة بالآمال قبل الانتصارات التي حققها العلم لم تعد الآن ممكنة (١) .

أصبح الفكر السائد هو التصور الآلى للكون ، وما فيه من تنظيم ودقة وبراعة ، ومع ذلك فقد حاول اللاهوتيون - متأثرين بنيوتن - أن يضعوا نظريات لا هوتية تتسق مع هذا الفكر السائد ، ومن هنا فقد وضع وليم بيلي ^(١) نظرية أسماها نظرية التبير أو التصميم الفنى أو الخطة المحكمة شرح فيها العلاقة بين الله والعالم ، واستخدم تشبيه صانع الساعات الماهر الذى يصنع ساعة دقيقة مؤلفة من كثرة من العلاقات المتشابكة والمنظمة تهدف لغرض واحد . واستنتج من ذلك أن التعقيدات والعلاقات المتشابكة فى الكون تفترض بالضرورة وجود خالق يفوق البشر فى قدرته هو الله . ويمكن أن يكون الاستنتاج أكثر وضوحا إذا نظرنا إليه من زاوية الكائنات الحية ذات التصميم والتنظيم الفنى الرائع والتخطيط الدقيق لكل صغيرة وكبيرة : من حيث التغذية ، والاخراج ، والنمو والتنفس .. الخ فقد صمم كل شئ فيها بحساب وتقدير دقيق.

العالم ، اذن ، أشبه ما يكون بالساعة الضخمة فهو آلة هائلة بالغة التعقيد . تم ضبطها بقوانين محددة " تسير عليها " إلى يوم الحساب واستراح العالم ورجل الدين ، ورجل الشارع جميعا إلى عودة الوثام والسلام بين " العلم " و " الدين " وسرى الاعتقاد أن التقدم العلمى الجديد لن يحتوى على ما يؤذى المشاعر الدينية القديمة ، أو يشعل الصراع بين العلم والدين ، أى بين وجهة النظر الدينية الغريزية إلى العالم وبين العقل البشرى . غير أن هذا السلام الظاهرى لم يدم طويلا ، اذ سرعان ما ظهر علماء النطور بمكتشفات مذهلة كانت قاتلة بالنسبة لتشبيه " بيلي " ، فقد ذهب المفكرون إلى أنه لا يوجد مبرر للظن بأن العالم كما

(١) وليم بيلي (١٧٤٣ - ١٨٠٥) فيلسوف ولاهوتى انجليزى استدل من التعقيدات الموجودة فى ظواهر الكون على وجود خالق فائق القدرة .

نعرفه مخلوق ، فحالته الراهنة ليست سوى مرحلة انتقالية في عملية التطور التي سارت مع بدايات مختلفة على نحو لا نتخيله ، ويشير إلى نهاية مجهولة ولا يمكن التنبؤ بها . ووجدوا مبررا للقول بأن " الساعة " التي كانت هي نوع مختلف تماما عما نعرفه ، بل ربما لم تكن هناك ساعة على الإطلاق ! .

لقد كان " نيوتن " رجلا متدينا ، يؤمن بأن الله خلق النظام الشمسي في لحظة معينة من لحظات الزمان ^(١) . أما عالم الفلك الفرنسي لا بلاس (١٧٤٤-١٨٢٩) فقد نشر بحثا عن " ميكانيكا الأجرام السماوية " عام ١٧٦٩ ذكر فيه ما أسماه " الفرض السديمي " فحواه أن المجموعة الشمسية كانت في الأصل كتلة من الغازات تدور بسرعة شديدة ، ثم أدى هذا الدوران السريع إلى برودة هذه الكتلة وتكثف المركز ، وأصبحت هي الشمس الدوارة ، في حين أصبحت الأجزاء الخارجية حلقات دائرية تكثفت بدورها وتحولت إلى كواكب لكل منها محور خاص تدور حوله ، كما تدور حول الشمس ، ولقد بردت الكواكب بسرعة في حين لم تبرد الشمس ، وذلك بسبب أحجامها الصغيرة نسبيا إذا ما قورنت بحجم الشمس . لكننا سوف نصل في النهاية إلى مرحلة يبرد فيها كل شيء بحيث تصبح الحياة مستحيلة ، اللهم إلا إذا حدث صدام جديد مع نجم آخر يعيد الشمس مرة أخرى إلى حالة سديمية جديدة . وهكذا تبدأ العملية من جديد

(١) كان نيوتن يؤمن بمذهب الطبيعيين المؤلهة Deism وهو مذهب انتشر على نحو واسع خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وهو يؤمن بوجود إله خالق هو مصدر القانون الطبيعي ، لكنه لا يتدخل في شئون العالم على نحو مباشر ، وأن الواجب الديني الوحيد على الإنسان أن يكون فاضلا ، اعتنقه كثير من المفكرين والفلاسفة في هذين القرنين في إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة . وأهم سمة لهذا المذهب انكار الرسل ، فهناك إله لكنه لم يرسل أحدا . ونحن قادرون على معرفته بنور العقل الطبيعي .

وهذا هو السبب الذى جعل " لابلاس " يرد على نابليون عندما سأله عن وجود الله فى نظامه الشمسى بقوله " إتنى يا صاحب الجلالة لست فى حاجة إلى افتراض وجوده " (١) .

وفى الوقت ذاته كان " علماء الجيولوجيا " يعملون بصبر وأناة فى تصنيف العناصر التى يتكون منها سطح الأرض ، ودراسة الحفريات ، وفحص بقايا الحيوانات والنباتات المتحجرة ، ثم أصدر عالم الجيولوجيا الانجليزى سير تشارلز ليل (١٧٩٧ - ١٨٧٥) كتابا بعنوان " أصول الجيولوجيا " عام ١٨٣٠ ذهب فيه إلى أن هناك قوانين مطردة وثابتة هى التى تغير سطح الأرض ، ولهذا فإن تاريخ العالم مسجل فى صخورة ولقد تمت قراءة سجلات تكفى للبرهنة على أن عمر هذا التاريخ يُحسب بالملايين من السنين .

وهكذا قدم علماء الجيولوجيا إلى علماء البيولوجيا نطاقا رحبا كانوا بحاجة للتحرك فيه . لقد ذهب عالم البيولوجيا السويدى " كارل ليناوس Carl Linneus " فى منتصف القرن الثامن عشر إلى القول بأنه " كان يُظن أننا ظهرنا أنواعا متعددة وأزواجاً بين يدي الخالق . غير أن هذه الوجهة من النظر قد تم دحضها بالفعل . وقد يبدو مثيراً أن نفترض أن جميع الأشكال الحيوانية قد تطورت من بضعة أشكال قليلة . أو ربما من شكل واحد من أشكال الحياة ، وأن كانت الصعوبة تكمن فى تفسير أسباب التنوع والإختلاف فى أشكال التطور " . واقترح عالم البيولوجيا الفرنسى لامارك (١٧٤٤ - ١٨٢٩) تفسيراً آخر هو أن الأشكال الجديدة من الحياة قد ظهرت نتيجة لحاجات جديدة تفرزها تغيرات البيئة ، وتقوى الأعضاء الجديدة بالاستعمال وتورث بالتناسل فى صورة

أقوى . فقد أطالت الزرافة رقبتها في محاولة للوصول إلى أوراق الشجر العالية . وتطورت رشاقة القدم وخفتها في الأرنب البري بسبب هروبه السريع من مطارديه . كما تطورت القرون على رؤوس الحيوانات لكي تمارس عملية النطح لأن فكها ضعيفان .. وهكذا (١).

وعلى هذا النحو تشب في العصر الفكتوري ، صراع مرير بين " الدين " والعلم " أو قل إنه صراع بين بعض العلماء وبعض اللاهوتيين المتطرفين . فقد كان هناك علماء أسكرتهم الانجازات العلمية ، لدرجة أنهم أعلنوا أنه لا يوجد شئ خارج المادة والقوة . في حين ذهبت جماعة من اللاهوتيين المتطرفين إلى أن كل عبارة وردت في الكتاب المقدس هي عبارة صادقة ، وأى اكتشاف من مكتشفات العلم يتعارض مع الكتاب المقدس فهو اكتشاف باطل وزائف - وفي الوقت ذاته كانت هناك مجموعة من العلماء قد تبين لهم أن العلم بوصفه دراسة لوقائع الكون المادى والكشف عن قوانينه لا علاقة له بالدين الذى يخرج عن نطاقه . وذهب كثير من اللاهوتيين إلى أن العلم هو سيد ميدانه وأن فقرات الكتاب المقدس التى تتضمن تأملات بدائية عن موضوعات علمية ليست مشروعة أمام النتائج التى برهن عليها البحث العلمى ، ومع ذلك فبعض رجال العلم المولعين بالقتال اشتبكوا في معركة مشروعة جداً بسبب دعاوى غير صحيحة أطلقها اللاهوتيون المتطرفون لصالح الدين . والعكس اشتبك اللاهوتيون المولعون بالقتال في معركة مشروعة جداً ضد دعاوى غير مشروعة أطلقها العلماء لصالح العلم - وكانت النتيجة صراعاً عنيفاً بين الدين والعلم على طول الخط ...!

غير أننا نظلم العلم كثيراً لو قلنا أنّ هذا الصراع العنيف ، أو موجات
الاحاد واللاأدرية كانت كلها بسبب المكتشفات العلمية . فبعض المفكرين في
انجلترا من أمثال " شارلز برادلف " كان الحادهم مستقلاً تماماً عن المكتشفات
العلمية ، فقد أعلن هذا المفكر أنه يستمد الحاده من توماس بين (١٧٣٧ -
١٨٠٩) Thomas Paine فهو " تلميذ توماس بين المضطهد "!

والواقع أن المسئول الأول عن إلحاد " برادلف " هو ، بالقطع ، قسيس
كنيسة القديس بطرس حيث كان الشاب وهو ابن جامع صدقات في الكنيسة يعمل
في الرابعة عشر من عمره معلماً في مدرسة الأحد الملحقة بالكنيسة ، وذات يوم
وهو يدرس العهد الجديد ، الحّ عليه هاجس هو أن الأناجيل الأربعة لا يتفق
بعضها مع بعض في جميع النقاط فلجأ إلى القسيس يسأله النصيحة ، فما كان
منه إلا أن طرده من مدرسة الأحد ، بل من الكنيسة كلها ووصفه بأنه " ملحد "
وعندما نضج الشاب واكتملت رجولته أصبح من ألد أعداء الدين . ولقد حاول
بعد ذلك أن يدخل مجلس العموم رغم مجاهرته بالاحاد ! . وهذا مثال واحد
نسوقه على التعصب الأعمى لرجل الدين عندما يبعد الناس بغبائه عن الإيمان .
بحيث لا يكون الحادهم نتيجة ضرورية لتقدم العلم ! . ومع ذلك يظل من
الصواب أن نقول أنه في منتصف القرن التاسع عشر كان العلماء يوصفون بأنهم
الأعداء الأساسيون للديانة المسيحية !

تلك كانت ، بإيجاز شديد ، روح العصر التي تجلت في النظرة العلمية
إلى العالم : شهد القرن السابع عشر مولدها ، في حين كان القرن الثامن عشر
هو عصر انتصارها . أما القرن التاسع عشر فقد كان ، في الأعم الأغلب ، هو
العصر الذي شهد ردود فعل قوية ضدها في صورة المذهب الرومانسي الذي
ظهرت لمساته في جميع الفنون من الرسم والتصوير إلى العمارة والموسيقى ،

أما فى الشعر والرواية فقد كان الأثر الرومانسى هائلا وعظيما . كما تجلت ردود الأفعال هذه فى صورة مذاهب فلسفية متتالية تستهدف انقاذ الجانب الدينى والوجدانى فى الإنسان . فكيف ظهرت هذه الروح فى عالم الفلسفة ؟ لا شك أن " الروح " هى التى انتجت المذهب التجريبي ، ثم المذهب الطبيعى الذى هو ، كما يقول هيجل بحق النتيجة المنطقية لهذا المذهب ^(١) ، والذى روج للأفكار الأساسية فى النظرة العلمية ، ومنها التركيز على الأسباب والتفسير الالى ، ومن ثم استبعاد النظرة الغائية بوصفها فكرة دينية شاعت فى العصور الوسطى ، ومنها النظر إلى العلم على أن وظيفته التنبؤ والسيطرة على أحداث الطبيعة ، ولم تقتصر هذه النظرة الآلية على أحداث الطبيعة وحدها ، بل امتدت إلى الطبيعة البشرية ، وإلى الجسد البشرى وسلوك الإنسان .

(١) هيجل " موسوعة العلوم الفلسفية ترجمة د . امام عبد الفتاح امام مكتبة مدبولى بالقاهرة ص ١٨٣ .

ثانيا : الفلسفة :

(أ) المذهب الطبيعي :

كان توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) فى القرن السابع عشر أول فيلسوف يمثل المذهب الطبيعي والنظرة العلمية فى تاريخ العالم ، فهو أول فيلسوف فى تاريخ الفكر ترجم العلم الجديد ، ونقله إلى الفلسفة . فقد عمم ببساطة ما وصل إليه كل من " كبلر " و " جاليليو " و " هازفى " وغيرهم من العلماء من مكتشفات علمية وكانت أول نتيجة وصل إليها هى " المذهب المادى " . فإذا كان " جاليليو " قد ذهب إلى أن العالم مؤلف من ذرات متحركة ، فقد ذهب " هوبز " إلى أن الكون كله مؤلف من ذرات ، ومن ثم فهو مادى ، وجميع الأحداث لا تعنى سوى تغييرات فى حركة جزئيات المادة ، ومن ثم تفسرها قوانين الحركة ، ولهذا شاع الإيمان بالاحتمية الصارمة وانكار حرية الإرادة^(١) . ولقد انعكست هذه النظرة العلمية على القيم البشرية التى أصبحت ذاتية ، كما أدى استبعاد الغرضية والغائية من أحداث العالم إلى القول بأن هذا العالم ليس نظاما أخلاقيا موضوعيا . وكان من نتيجة المذهب الذاتى الذى أخذ به هوبز فى العصر الحديث أن أصبحت القيم نسبية . وهكذا اتضحت أبعاد النظرة العلمية إلى العالم التى أخذ بها المذهب الطبيعى بوصفها معارضة للنظرة الدينية.

كان المذهب الطبيعى عند هوبز فى بداياته الأولى ، ولهذا السبب كان فجأ ، لكنه كان عند " ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) فى القرن الثامن عشر أكثر عمقا وأشد حدة ، بل ربما كان أكثر عظمة فى التعبير عن هذا المذهب ، فقد

(١) ولتر ستيس " الدين والعقل الحديث " ص ١٨٢ - ١٨٣ .

كان هو الأستاذ الذى شيد وجهة النظر الطبيعية عن العالم بمقدار ما يمكن التعبير عنها فى الفلسفة فى صورة مجردة ، وهو أب لجميع الوضعيين منذ عصره حتى يومنا الراهن .

ومن أعظم الاسهامات التى قدمها هيوم لهذا المذهب نظريته فى السببية فما الذى نعنيه بقولنا أن " س " أى النار - هى التى تسبب غليان الماء "ص" ؟ . ماذا تعنى العلاقة التى نسميها بالسببية .؟ تعنى ببساطة أنه كلما حدثت " س " حدثت " ص " بمعنى أن أية حالة تظهر فيها " س " فلا بد أن نتوقع أن يعقبها حالة أخرى تظهر فيها " ص " وهكذا ترانا لا نعتقد أن النار تسبب غليان الماء اليوم فقط ، أو فى هذا المكان المعين ، بل فى جميع الظروف المماثلة ، ولهذا قيل أن نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج .

والأمر الثانى المتضمن فى العلاقة السببية هو ما يسميه هيوم " الرابطة الضرورية " بين " س " و " ص " لأنه لو كان اقترانهما محض مصادفة ، فإن ذلك يعنى أن " س " يمكن أحيانا أن يعقبها " ص " لكن يمكن فى أحيان أخرى أن لا يحدث ذلك ، فلا بد لنا أن نفترض ، إذن ، أن هناك شيئا ما فى " س " يجعل " ص " تحدث . فنحن لا نفترض فحسب أن الحرارة يعقبها ذوبان الشمع ، بل أننا نفترض أن ذلك لا بد أن يحدث ، وأن هذه الضرورة هى التى تجعلها تحدث بصفة مستمرة .. فالنتيجة لا تعقب السبب فحسب ، بل أن السبب هو الذى يحدث النتيجة .

وفى رأى هيوم أن السبب شئ والنتيجة شئ آخر فهما حادثتان مختلفتان ، وتحليل أحدهما تحليلًا عقليا لا يدل وحده على الآخر ، فكرة البلياردو إذا ما تحركت لتضرب كرة أخرى كانت ساكنة ، فليس فى أى من الحركتين أقل

شئمة تشير إلى ضرورة وجود الأخرى^(١) وهكذا نجد أن ما كان يعنيه هيوم بـ "إيمان بالرابطة الضرورية" ، وهو أن "س" سوف يتبعها "ص" بالضرورة ، وأن الترابط ليس مجرد مصادفة . لقد كانت النظرية التقليدية فى السببية تعنى مدين الأمرين معا : الانتظام فى التتابع حقيقة واقعة بالضرورة ، وقد ذهب " هيوم " إلى أنه على الرغم من أن الانتظام والتتابع حقيقة واقعة فإن الرابطة الضرورية محض اختلاق ، فليس فى العالم ما يسمى بالرابطة الضرورية .

وعلى الرغم من أن " جون لوك " كان أسبق من هيوم فى نظريته عن أصل الأفكار التى تأسست عليها نظريته عن السببية - وهى التى عرفت بأسم المذهب التجريبي (وهى نظرية سوف نعرض لها فى الفصل القادم عندما نتحدث عن المدرسة الاسكتلندية) مشتقة من " الانطباعات " أعنى من الاحساسات . وكل فكرة لا تشير إلى الاحساسات التى جاءت منها تصبح بلا معنى . وهى الفكرة التى أخذتها الوضعية المنطقية ولعبت دوراً عظيماً فى التاريخ التالى للفكر .

طبق هيوم نظريته فى الأفكار على فكرة السببية التى تتضمن : -

(أ) الانتظام فى التتابع (ب) الرابطة الضرورية

فراى أن الأولى يمكن ملاحظتها ، فأنت ترى "س" اللهب تحت القدر ، ثم ترى بعد ذلك أنها يعقبها "ص" أى غليان الماء ، لكن لا أحد لديه إحساس بالرابطة الضرورية . كما أن العلم بأدواته المتقدمة الحساسة لا يستطيع أن يلاحظ هذه الرابطة . أثارت فكرة هيوم جدلاً طويلاً ، لكن ما يهمنا هو أنها

(١) د . زكى نجيب محمود : " ديفيد هيوم - نوابغ الفكر الغربى رقم ٧ ، دار المعارف

تسللت إلى الفكر الحديث ، وأنها لا تزال عظيمة التأثير فهي وجهة النظر التي يعبر عنها العلم ، كما أنها تمثل الروح التجريبي في الفكر الحديث الذي عبّر عنه هيوم تعبيراً فلسفياً .

لكن ما علاقة هيوم بالمشكلات الدينية : كوجود الله ، والغرضية والغائية أو الحرية أو الأخلاق .. الخ ؟.

الواقع أن إنكار الرابطة الضرورية بين الأحداث يعنى أنه لا يوجد مبرر عقلى لما يحدث ، ومن ثم فالكون بأسره في جميع مساراته غير معقول ولا معنى له : اننا نستطيع أن نسأل : ماذا يحدث ، لكننا لا نستطيع أن نسأل لماذا يحدث ، أو ما السبب أو المبرر لحدوثه ، لأن السؤال الأخير يعنى افتراض الرابطة الضرورية .

تلك هي رؤية العالم : بلا غرض ولا معنى ، ولا مبرر - وهي الجوهر الداخلى لفلسفة هيوم : الفلسفة التي تعبر بطريقتها الخاصة عن النظرة العلمية إلى العالم ، أو وجهة النظر الحديثة المستمدة من العلم . وانعكست في عالم القيم فأصبحت الأخلاق ذاتية ، ولا أساس لها في العالم الخارجى بعيداً من الإنسان مادامت ليست سوى تعبير عن مشاعر البشر ، وأصبح السؤال عن الغرض من وجود الشر في العالم بغير معنى ، فلا غرض من وجود الألم أو المعاناة ، لأن العالم يسير وفقاً للأسباب لا بناء على الأغراض ، وأصبح العالم بكل ما فيه بما في ذلك الموجودات البشرية تحكمه قوى مادية عمياء ، وليس ثمة خير ولا جمال في الكون ولا أى نوع آخر سوى تلك القيم التي اخترعها الإنسان .

(ب) التيار المضاد :

غير أن " الروح " ثارت على مثل هذه النتائج التي هي مجموعة من النظريات الكنيية المقبضة والتي انتهت إليها النظرة العلمية وعبر عنها المذهب

الطبيعى : " اذ لو صحَّ وكان العالم كومة مبعثرة من الأحداث العرضية ، لنتج عن ذلك أن يكون - فى ذاته ولذاته - عابراً وسريع الزوال ، أى باطلا . ويدل تطلع الروح إلى الصعود إلى أعلى ، على أن العالم ليس سوى مظهر فحسب ، أى ليس له وجود حقيقى ، ولا حقيقة مطلقة . كما يدل كذلك على أن وراء هذا الوجود الظاهرى تختفى الحقيقة التى هى : الله . ومن هنا كان الوجود الحقيقى اسماً آخر لله .. " (١) ولم تكن عبارة " هيجل " هذه سوى نماذج قوى لاحتجاج " الروح " وتمرداها على المذهب الطبيعى ، ظهرت معه وقبله نماذج أخرى كثيرة . ولذلك فإن الصورة التى رسمناها الآن توا " لروح العصر الحديث التى سادتها النظرة العلمية وعبر عنها المذهب الطبيعى ، كانت أحادية الجانب ، اذ لم يكن التيار المسيطر هو التيار الوحيد الموجود فى الفكر الحديث ، بل كان هناك تيار آخر معارض ومتمرد يسرى تحت السطح فى البداية ، وظل يقوى ويشد وينضج حتى عبّر عن نفسه بين الفلاسفة ، كما ظهر بين الشعراء والفنانين والأدباء والموسيقيين والعلماء أنفسهم . واتخذ هذا التيار المتمرد شكل النظرة الدينية إلى العالم ، لكنها ليست احياء لافكار العصر الوسيط ، بل اتخذ شكلا جديدا يتناسب مع العصر الذى ظهرت فيه . فقد رفض البشر أن يقبلوا الحقيقة التى لا يرغبون فيها وفضلوا الإيمان بأحلام وأوهام صريحة . ذلك لأن " العقل يلتمس مع القلب جسداً عينيا للحقيقة " (٢) . ويمكن أن نقول بصفة عامة أن هذه النظرة الدينية الجديدة تألفت من ثلاثة عناصر أساسية هى :

(١) العالم لا تحكمه قوى فزيقية عمياء بل قوى روحية تتصورها معظم الديانات تحت اسم : الله .

(١) هيجل " موسوعة العلوم الفلسفة " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام مكتبة مدبولى بالقاهرة ص ١٦٩ .

(٢) هيجل " موسوعة العلوم الفلسفية " ص ١٣٤ (من الترجمة العربية) .

(٢) العالم عبارة عن نظام أخلاقي ينتشر فيه الخير والعدل ، رغم جميع المظاهر التي تدل على عكس ذلك .

(٣) هناك غرض وغاية من تخطيط الأشياء على نحو ما تبدو ، ولا بد أن تتلائم الحياة الإنسانية ، بطريقة ما ، مع هذا الغرض حتى يكون لهذه الحياة معنى بوصفها جزءا من الخطة الكونية العامة .

ولقد تجسدت هذه النظرة الجديدة في سلسلة من المذاهب الفلسفية ، وأشكال الفن والتعبيرات الأدبية . ومن هذه المذاهب : مذهب ديكارت ، وباركلي ، وكانط ، وهيغل ، والمثاليون بعد كانط ، والهيكلية الجديدة في إنجلترا وأمريكا ، كما تجلّت في المذهب الرومانسي في عدد من الفنون : الرسم والقصة والشعر والموسيقى .. الخ .

ولسنا معينين هنا بتتبع هذا التيار المضاد خطوة خطوة ، وإنما حسبنا أن نلقى الضوء على نماذج منه : -

لقد عاش باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣) في القرن الثامن عشر قبل هيوم . ومن ثم كانت صورة المذهب الطبيعي التي يعارضها هي الصورة التي ظهرت عند " هوبز " ، وكان الهدف من كتاباته كما أعلن بوضوح هو مواجهة تيار " الشك " ، والإلحاد ، واللادين " ولما كان " هوبز " قد دافع عن المادية ، فقد راح باركلي يدافع عن " اللامادية " أو " المثالية " كما نسميها الآن " فإذا كانت المادية تذهب إلى أن كل شيء في العالم مادة أو نتاج للمادة فإن المثالية تذهب إلى أن كل شيء في العالم نتاج للروح أو العقل ، وإذا كانت المادية تذهب إلى أن المادة هي التي أنتجت العقل والجوانب الروحية ، فإن المثالية تذهب إلى أن "العقل " أو الروح - هو الذي أنتج المادة . غير أن فلسفة باركلي لم تكن سوى صورة واحدة من المثالية ، فهناك كثرة غيرها ، وإن كان الخيط المشترك بين المذاهب

المثالية هو أن العقل أو الروح هو الأساس النهائي المطلق للأشياء . ولقد بدت صور المثالية التي ظهرت بعد كانط للناس في القرن التاسع عشر الطريق الوحيد لانقاذ العقل والايمان والحرية (١) .

والواقع أن فلسفة باركلي كلها هي تعبير عن وجهة النظر الدينية عن العالم التي وضعها عن عمد كهجمة مضادة على وجهة نظر المذهب الطبيعي التي استمدت من الثورة العلمية ، والتي انتشرت في عصره ، اذ لو كان العقل وليس المادة هو الاساس النهائي المطلق للأشياء ، فسوف يكون من الصواب أن نقول أن العالم في النهاية تحكمه وتسيره قوى روحية لا قوى فزيائية عمياء - وهذه القوى الروحية هي العنصر الأول في وجهة النظر الدينية .

أما العنصران ، الثاني والثالث ، في هذه النظرة وهما : أن للعالم غرضاً ، وأنه نظام أخلاقي ، فهما ينتجان على نحو طبيعي من العنصر الأول على الرغم من أنه لا يمكن أن يقال أن حجج باركلي تبرهن عليهما . لكن الغرض خاصية للعقل لا للمادة الجامدة ، وإذا كان العقل هو الذي يحكم العالم ، لكان معنى ذلك أن الغرضية هي التي تحكمه ، ولا يمكن أن تكون غرضية العالم غرضية شريرة .

الفيلسوف التالي هو كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الذي عاش بعد باركلي بنصف قرن ، فقد انقضت سبعون عاما منذ أن نشر باركلي كتابه " مبادئ المعرفة البشرية " وصدر كتاب كانط العظيم " نقد العقل الخالص " وفي منتصف المسافة ظهر هيوم ، وكما أن كتاب باركلي كان يستهدف هوبز ، فإن كتاب كانط كان يستهدف هيوم أساساً .

إذا كان هيوم هو صاحب التعبير الكامل عن المذهب الطبيعي ، والجد
العقلى للطبيعيين والوضعيين منذ عصره فإن كانط هو قائد الثورة العامة
والعظيمة ضد المذهب الطبيعي ، وهو أول فيلسوف يدرك الجوانب العميقة
للتناحر والعداء بين المذهب الطبيعي والنظرة الدينية . وكيف أن الأول يضرب
بجذوره فى العلم والثانية تستمد الهامها من عالم لا زمانى . وقد رأى كانط أن
علم نيوتن قد أنتج نظرة عامة عن العالم لا يكون فيها الدين ممكنا ولا الأخلاق،
رغم أنهما يمكن أن يظلا كعادات . كما أدرك كانط أنه لا مكان لا له حى فى
العالم الذى يقول به المذهب الطبيعي الذى تحكمه الجاذبية وقوانين الحركة
بطريقة آلية . ولا مجال لحرية الإرادة ، ومن ثم للأخلاق ، فى عالم تحكمه
الحتمية ، وتكون فيه كل حادثة بتفصيلاتها نتيجة لقوانين لا ترحم . ولقد
أزعجته هذه المشكلة بعمق . وفضلا عن ذلك فلو صُحَّ المذهب الطبيعي
لأصبحت المعرفة مستحيلة ، وبالتالي فإن المذهب الطبيعي نفسه لا يمكن أن
يكون صحيحاً ، ولقد عكس كانط هذه القضية ، وقال أنه إذا كانت المعرفة
ممكنة فلا بد أن يكون المذهب الطبيعي كاذبا : تلك هى نقطة البداية فى الفلسفة
النقدية . وفضلا عن ذلك فلا بد لنا أن ننقذ عالم الأخلاق والحرية تلك الجوانب
الماهوية فى الإنسان ، كما نشبع غريزته الدينية ، وتطلعاته المستمرة نحو عالم
الروح والأزل . دون الإكتفاء بعالم المادة عالم الزمان والمكان الذى يقوم العلم
بدراسته والكشف عن قوانينه ^(١) ولهذا خصص جانبا من فلسفته لمحاولة
التوفيق بين النظرة الدينية إلى العالم ونظرة العلم إليه . وقد رفض طريقة
المدافعين عن الدين الذين يلتقطون ثغرات فى مسار العلم ويصرّون على أن
هناك استثناءات فى تخطيط الطبيعة ، واعتبرها طريقة عقيمة وسطحية ، فلا بد

فى رأيه من قبول العلم كله ، والتسليم بتطبيق شامل لسيطرة القانون العلمى ، وإذا كانت الصفات المتناقضة لا تنطبق على شئ واحد فى وقت واحد ، فإنه يمكن أن تنطبق على شيئين مختلفين ، ولهذا ذهب كانط إلى أن هناك عالمين الأول هو عالم الأشياء التى توجد فى زمان ومكان ، وهو الذى ينطبق عليه العلم . والثانى هو عالم اللازمان : عالم الله ، والحرية ، والخلود وعند هذه النقطة نصل إلى فكرة مركزية فى مذهب كانط هى أن عالم الزمان والمكان ليس هو كل الحقيقة وإنما هو فقط عالم الظاهر . والله بوصفه الحقيقة المطلقة لا يوجد فى عالم الظاهر ، عالم الزمان والمكان ، بل فى عالم الشئ فى ذاته وينطبق ذلك على مشكلتى : الحرية والخلود . وأيا ما كانت المشكلات أو المتناقضات فى مذهب كانط ، فقد كانت فلسفته ، على أية حال ، فاتحة عصر جديد أنتج مدارس فلسفية عظيمة مثل المثالية بعد كانط : فشته ، وشلنج ، وهيغل ، ثم الهيجلية الجديدة فى إنجلترا وأمريكا . فقد تأثرت المثالية الألمانية تأثراً شديداً بكانط ، وأن اختلفت عنه بطريقة جذرية ، فقد أخذت عنه فكرته المركزية القائلة بأن عالم الزمان والمكان مجرد ظاهر فحسب لكنها رفضت النتيجة التى انتهى إليها والتى تقول أن الحقيقة لا يمكن معرفتها . واعتقدت أن العقل البشرى قادر على النفاذ من تحت سطح الظواهر ليصل إلى الحقيقة الكامنة خلفها التى سميت أحياناً بإسم : المطلق . وكان هيغل أعظم هؤلاء الفلاسفة جميعاً ، رأى أن المطلق ضرب من العقل الكونى أو العقلانية الشاملة السارية فى الكون والتى تحتاج إلى مناهج جديدة للكشف عنها غير مناهج العلم فالروح وحدها هى التى تستطيع أن تدرك الروح " .

ويمكن للمثالية الألمانية أن تسلم ، كما فعل كانط ، بأن النظرة العلمية هى كل الحقيقة عن عالم الزمان والمكان أى عالم الظواهر أو عالم الظاهر . لكنها تؤمن بعالم أكثر حقيقة هو الوجود الروحى الذى يكمن ان صَحَّ التعبير ،

خلف " الظواهر ، وهذا هو العالم الذى يتحدث عنه الدين بطريقة أو بأخرى . ولهذا ذهب بعض المؤرخين إلى أن المثالية الألمانية لم تكن هى وحدها التى تأثرت بكانط بل النظرة الرومانسية إلى العالم كذلك " إذ من الواضح أنها مستمدة من كانط الذى قسّم العالم على عالمين : عالم الظاهر وعالم الحقيقة ، وهذا هو الذى يجعلنى أقول أن كانط هو المؤسس الحقيقى للمذهب الرومانسى^(١) فقد أخذت الروح تبحث عن هذا العالم الحقيقى الكامن خلف الظواهر والذى لا تستطيع مناظير العلم أن تصل إليه . فإذا كان عالم النبات يستطيع أن يصف لك " الوردة " : الساق ، والأوراق ، والخلايا ، والبتلة أو التويج ، فإنه لا يستطيع أن يصل إلى الحياة أو الجمال فيها . بل أن " جوته " يذهب إلى أن هذا " التشریح " للحياة هو الذى يزهرق روحها :

" إذا أردت أن تصف الحياة ، وأن تجمع معناها ، فإن عليك أن تجعل بدايتك ازهاق روحها ، وعندئذ سوف تجد أنك تقبض من جديد على أشلائها شلوا شلوا لكن واسفاه ! لقد ذهبت الروح التى كانت تربط هذه الأشياء ، وليس ما يسمى بمعمل الطبيعة إلا اسما يدارى به للكيمائى خجله .. " ^(٢) .

(١) ولتر ستيس : " الدين والعقل الحديث " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام ، مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٨ ص ٢٣٠ .

(٢) هيجل : " موسوعة العلوم الفلسفية " ص ١٤٣ من الترجمة العربية وعبرة " جوته " جاءت على لسان مفسر وفليس إلى تلميذه " فاوست " فى قصة جوته الشهيرة .

ثالثا : الرومانسية : Romanticism (1)

ساد المذهب الكلاسيكي أوروبا منذ القرن السابع عشر حتى أواخر القرن الثامن عشر ، عصر العقل ، ومن هنا فقد كان هذا المذهب متسقا تماما مع هذا العصر ، الذى هو أيضا عصر التنوير ، فهو العصر الذى يعلى من شأن العقل ويرفض الانصات للمشاعر والعواطف . ولهذا فقد لبث الكلاسيكية نداء العصر وكان للعقل سلطان مطلق فى الأدب الكلاسيكى ، أو ما سمي بالكلاسيكية الجديدة . وقد سجل الشاعر الفرنسى " بوالو Boileau (١٦٣٦ - ١٧١١) مبادئ الكلاسيكية الجديدة فى كتابه " فن الشعر " الذى تأثرت به الآداب الأوروبية الكبرى ، فكان المبدأ الأول " فلنطلبوا دائما العقل ، ولتستمد منه وحده مؤلفاتكم كل مالها من رونق وقيمة .." (2) . وكانت العواطف والمشاعر تخضع خضوعا كاملا للعقل الذى لم يكن ليدع مجالا لجموح العاطفة وجيشانها ، فكانت الخواطر تمر فى مجال التفكير لتصفى وتهذب حتى تخرج منطقية هادئة غير مشبوهة . ومن هنا فقد كان العقل ماثلا حتى فى أقوى ما خلفه لنا الأدب الكلاسيكى من وصف للعاطفة حين تبلغ أقصى حالات شبوبها . ولهذا فإن

(١) كان الشاعر والفيلسوف الألمانى أوجست قلهم شليجل (١٧٦٧ - ١٨٤٥) هو أول من ابتكر هذا المصطلح وعرفه بأنه " روح الشعر " وأنه إتجاه جديد فى الأدب يعارض الكلاسيكية ، وقد تأثرت به مدام دي ستال فدعت إلى الرومانسية فى فرنسا قارن :

Robert soloman: In The Spirit of Hegal Oxford Unersity Press, 1983, f.48
وكانت الرومانسية فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر رد فعل عنيف ضد " الكلاسيكية الجديدة " و " المذهب الآلى " و العقلانية ، ودعوة إلى العودة إلى عالم الخيال والعاطفة والوجدان . انظر

The Fontana Distionary of Modern Thought Ed.by Alan bullock, 1977 p.548
(art: Romanticism)

(٢) د . محمد غنيمى هلال : الرومانتيكية " مكتبة نهضة مصر بالقاهرة ص ٣ .

الكلاسيكيين يحذرون على الدوام من العواطف التي هي مصدر الشرور والأهواء ، ومن طرق الخيال الجامح ، فالخيال عندهم هو الجانب الخادع في النفس الذي يقود إلى الخطأ والزلل . (١)

لكن إذا كانت الكلاسيكية قد جاءت مسايرة لروح العصر في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ومعبرة عن النزعة العقلية التي تستبعد الجوانب العاطفية في الإنسان ، فقد كان التيار المعارض الكامن تحت السطح يعمل بقوة محتجاً على هذا الجفاف العقلي ، ومرتداً إلى النبع الروحي يستلهمه ويسلم القيادة إلى القلب الذي هو منبع الإلهام والهادي الذي لا يخطئ لأنه موطن الشعور ومكان الضمير فكان المذهب الرومانسي الذي يقلل من أهمية العقل أو الرأس (٢) ولهذا فإنه يمكن إتخاذ عبارة بسكال الشهيرة " إذا كان للعقل مبرراته ، فإن للقلب مبرراته التي لا يعلم عنها العقل شيئاً " شعاراً للرومانسية ، رغم أنها كتبت قبل قرنين من الزمان من ظهور الرومانسية . وتفضيل القلب على الرأس هو أحد الطرق للكشف عن الحقيقة ، إذ تذهب الرومانسية إلى أن العالم الذي ندركه بحواسنا أو بعقلنا هو عالم الزمان والمكان ، وهوليس سوى مظهر لحقيقة روحية أشد عمقا تكمن خلفه ، ومن الواضح أنها قسمة مستمدة من كانط الذي قسم العالم إلى عالمين : عالم للظاهر وعالم الحقيقة . ولقد تابع الرومانسيون ، صراحة ، كانط ، وإن لم يكن هو صاحب نقد العقل الخالص " فهو صاحب " نقد

(١) المرجع السابق .

(٢) من الغريب أنهم يحددون مولد الرومانسية في سبعينات القرن الماضي - حوالي عام ١٧٧٠ وهو نفس العام الذي ولد فيه " هيغل " ! مع ملاحظة إن صديقه الشاعر الألماني المرفف " هدرلين " ولد في نفس العام أيضا ، وكذلك أعظم شعراء الرومانسية في إنجلترا " ورد زورث " !

ملكة الكم " الذى دافع عن الحساسية والجمال ، وتحدث عن دور العبقرى ،
ورسم صورة شاملة لكون حى متطور (١)

واندفع الشاعر الألمانى نوثاليس (١٧٧٢ - ١٨٠١) إلى الدعوة إلى
جعل كل شئ رومانسيا :

" لابد أن نجعل العالم رومانسيا وبذلك سوف نكشف عن معناه الحقيقى
الأصيل ، فأنت عندما تجعل شيئا ما رومانسيا ، فإنك بذلك تجعل الذات الدنيا
تتحد مع الذات العليا .. من حيث أنك تجعلها تصل إلى معنى أعلى لما هو
مألوف ، ومظهر سرى غامض لما اعتدنا عليه ، ونظرة لا متناهية إلى
اللامتناهى ، وأن فعلت ذلك فقد أضفيت الرومانسية على العالم .. (٢) .

ويقول " الفرد دى موسيه A.de Musset " معارضا " بوالو " : أول مسألة
هى ألا ألقى بالا إلى العقل " وينصح صديقا له أن " أقرع باب القلب ففيه وحده
العبقرية ، وفيه الرحمة والعذاب والحب ، وفيه صخرة الحياة حيث تتجسس
امواج الألحان يوما إذا مستها عصا موسى " أما العقل فقد سبق أن هجاه أحد
الشعراء بأنه " متبع الخطأ الذى لا يغيض ، والسقم الذى يفسد مشاعرنا نحو
الطبيعة ويقتل الحقيقة التى منبعها القلب ... أيها العقل إنما أنت فتنة ، قد يعجب
بك الناس ولكن قلما يحبونك ، إذ لا يؤثر فينا إلا ما يوحى به القلب " (٣)

كانت الرومانسية صورة من صور الروح التى عارضت التيار السائد
فى عصر التنوير بما فيه ايمان بالعقل والعلم عبر عنهما المذهب الطبيعى :

Robert.C.Solomon : In The spirit of Hegel p.49

(١)

Ibid .

(٢)

(٣) نقلا عن الدكتور محمد غنيمى هلال فى كتابه السالف الذكر ص ٥ .

(١) فإذا كان عصر التنوير يفاخر باهتماماته الدنيوية ، فقد رسمت الرومانسية صورة رائعة للدين وللقرى الروحية .

(٢) إذا كان عصر التنوير ينكر الماضي ويهتم بالمستقبل ، فإن الرومانسية تهتم بالماضي وتحقق به .

(٣) إذا كان عصر التنوير يعتز بالقدماء ويحتفي بهم ، فإن الرومانسية توحد نفسها مع " البرابرة " و " الهمج " !

(٤) إذا كان عصر التنوير يفاخر باعتياده على العقل ، فإن الرومانسية تشدد بكل ما أوتيت من قوة على العاطفة والانفعالات الطاغية passions وما يوحى به القلب .

(٥) إذا كان عصر التنوير يحتفي بالإنسانية ويوجه النظر العالمية ، فإن الرومانسية تود لو عبت الفرد ، وأقامت شعائر للعبقري (ويعتقد معظمهم ، بالطبع ، أنهم عابرة !) والمثل العليا للبطل والمخلص .

(٦) عصر التنوير ينذر الفرد والتقاليد المحلية باسم " المبادئ الكلية " فإن الرومانسية تحتفي بالمحلى ، وبما هو نابض بالحياة ، وغنى بالألوان . وإذا كانت هذه نظرة ضيقة في مقابل النظرة الواسعة العالية لعصر التنوير ، فإن الرومانسية لا تكتفى بالالتجاء إلى نظرة كونية بل إلى اللامتناهي .

(٧) وإذا كان عصر التنوير هو أساساً حركة سياسية ، فإن الرومانسية ترفض السياسة تماماً ، تقريباً ، وتحتفي بدلاً منها بالفضائل اللامتناهية الداخلية ، للدين ، والأخلاق والابداع الجمالى (١) .

فالرومانسية كانت تستهدف أساساً البحث عن الحقيقة الروحية الكامنة خلف الظواهر ، والوصول إلى " عالم الحقيقة " الذى أشار إليه كانط وقال أنه عالم الأزل الذى يختلف اختلافا تاما عن عالم الظواهر الذى يدرسه العلم : عالم الزمان والمكان . فهذا العالم الأزل القابع خلف الظواهر المحسوسة لا يفيدنا العلم ولا العقل فى الوصول إليه ، بل أن الاشراف الروحي ، فيما يقول نوقاليس Novalis هو الذى يقودنا إليه ، وعواطفنا المهمة هى دليلنا الوحيد نحو هذا العالم ^(١) وكل شئ يوحى به ويحمل على الاعتماد أن وراء العالم الظاهرى عالم غيب وأن وراء هذا العالم ارادة يقول فيكتور هوجو (١٨٠٢ - ١٨٨٥) " التأمل يوحى إلينا باللانهاية ، والتفكير يوحى إلينا بالأبدية . واللانهاية والأبدية صفتان من صفات الله . ولكى نرى الله فى صفته الأولى علينا أن ننظر فى الخليفة . ولكى نراه فى صفته الثانية فإن علينا أن ننظر فى ذات أنفسنا " ^(٢) ومن الرومانسيين من يضى على المناظر الطبيعية مظاهر إلهية وبزعم أنه يرى الله فى الأشجار ، والرياح ، والصخور ، والأزهار ، والنبات والأمواج - وينتهى من ذلك إلى أن الطبيعة هى الصورة المحسوسة للالهية ومن هؤلاء : بيرون ، وشلى ^(٣)

(١) د . محمد غنيمى هلال " الرومانتيكية " ص ١٢٠ .

(٢) د . محمد غنيمى هلال " الرومانتيكية " ص ١٢٠ .

(٣) المرجع السابق ص ١٤١ - وقارن الصيحة التى يذكرها هيجل فى " موسوعة العلوم الفلسفية " ص ١٣٥ من ترجمتنا العربية : " تأمل الطبيعة ، وسوف تفودك هذه الطبيعة إلى الله ، وسوف تجد غاية نهائية مطلقة ! " وهو يرى أننا نتقدم فى سيرنا نحو الله ذاته من خلال شئ آخر (هو الطبيعة) وبهذه الطريقة يكون الله - مع أنه نتيجة - الأساس المطلق للخطوة الأولى ذاتها (نفس الصفحة) ولاحظ كيف انشطر العالم إلى عالم الظاهر وعالم الحقيقة وتلك هى قسمة كانط !

ويعرض علينا " ستيس " نماذج من غوص الرومانسيين تحت سطح الظواهر البادية بحثاً عن الحقيقة الأزلية التي لا يستطيع العلم أن يكشف عنها:

(أ) فوليم وردزورث (١٧٧٠ - ١٨٥٠) وهو من أعظم الشعراء الرومانسيين الانجليز يتحدث عن رجل بسيط مسكين هو " بطرس بل " يفتقر إلى الرؤية العميقة للأشياء :

" زهرة الربيع على حافة النهر "

" شئ أصفر اللون بالنسبة له "

" ولا شئ أكثر من ذلك ! "

ويتساءل " ستيس " وماذا في زهرة الربيع أكثر من لونها الأصفر؟ ما هو الشئ الاكبر من ذلك " الذي يراه الشاعر وغاب عن " بطرس بل " ؟ لا شك أن عالم النبات يستطيع أن يخبرنا بأشياء كثيرة عن خلايا الزهرة ووظائفها " ولا شئ أكثر من ذلك ! "

لكن ما أدركه الشاعر هو جمال الزهرة الذي لا يستطيع العالم أن يقول عنه شيئاً ، والذي فشل " بطرس بل " أيضاً في ادراكه ، وهو ما يبحث عنه " ورد زورث " وغيره من الشعراء الرومانسيين بصفة مستمرة ، فالجمال عندهم هو الاشعاعات التي تنبعث من الحقيقة الروحية الكامنة خلف الغلاف المعتم للمادة . لقد كانت الطبيعة عند مفكرى القرن الثامن عشر هي " العقل " ، أما عند " ورد زورث " فقد أصبحت الطبيعة هي أم الإنسان ، ومصدر الصحة البدنية والحكمة الخلقية ^(١)

ويقول " ورد زورث " الشئ نفسه عن " غروب الشمس " الذى لا يعنى عند العلماء سوى دوران مجموعة من الذرات وتفاعل للذبذبات ، أما عنده فهو مسكن الروح ومستقرها . والشاعر فى هذه الحالة لا ينكر " النظرة العلمية " التى تقول أن هذا الغروب هو تهيج متقد للجزئيات ، لكنه ببساطة تجاهلها لأنها لا تناسبه . ومعنى ذلك أنه يُسلم أن العلم هو الحقيقة كلها ، عن عالم الزمان والمكان ، فى حين أن الدين هو ذلك العالم الآخر ، عالم الروح الكامن خلفه . كما يتحدث عن " النور الذى لم يكن أبداً فوق النهر أوعلى اليابسة ...! ومن الواضح أنه هذا النهر وتلك اليابسة هما ترجمة الشاعر لما يسميه الفيلسوف عالم الزمان والمكان الذى هو أيضا العالم الذى يدرسه العلم . والنور لا يوجد فيه ، ومع ذلك فهو بالقطع عند " ورد زورث " حيقة أعظم من أى شئ آخر فى عالم الزمان والمكان . وهو لا يوجد فى عالم الظاهر ، بل فى عالم الحقيقة الذى يكمن خلفه . والعلاقة بين المثالية الفلسفية بمصطلحاتها الفنية والشعر الرومانسى فى القرن التاسع عشر ، أوضح مثال على طبيعة الفلسفة .. فالفلسفة تعبر بمصطلحات عن الأفكار نفسها التى تظهر فى كل مجال آخر لا سيما فى الفن والشعر ، بمصطلحات عقلية مجردة فى الوقت الذى تظهر فيه هذه الأفكار فى مجال الأدب فى صورة لغة مجازية ومشاعر عينية . ويوضح التسلسل الزمنى للأحداث فى الفلسفة فى القرن التاسع عشر ، ولشعر القرن التاسع عشر ، هذه الفكرة على نحو صارخ : فهناك تياران يسيران متوازيين فى الزمان : التيار الفلسفى ، والتيار الشعرى ، وكل منهما يعلم الناس بطريقته الخاصة للنظرة نفسها إلى العالم . ويبدأ التيار الفلسفى من كائط فى أواخر القرن الثامن عشر ، ماراً بالمثاليين الألمان : فشته ، وشلنج ، وهيغل ، وصولاً إلى الهيجلية

الجديدة وفلاسفة المثالية المطلقة في إنجلترا وأمريكا : براندلى ، وبوزنكت ، ورويس الذين ازدهروا جميعاً في العقد الأخير من القرن التاسع عشر (١)

(ب) ويتحدث " شلى " (١٧٩٢ - ١٨٢٢) أحد كبار شعراء الرومانسية في إنجلترا عن "القبّة الزجاجية" متعددة الألوان وهى عالم الظاهر ، عالم الزمان والمكان ، وعن " اللبهاء الأبيض للأزل " وهو عالم الحقيقة الذى يقبع خلف عالم الظاهر ويشع من خلاله . غير أن المرء لا بد أن يلاحظ اختلاف الشاعر - وغيره من شعراء الرومانسية - مع كانط الذى يذهب إلى أن عالم الحقيقة لا يمكن لنا معرفته فهو يفشل فى أن يشع من خلال الظاهر حتى يستطيع الذهن البشرى إدراكه ، أما الشعراء الرومانسيون من أمثال " ورد زورث " و " نوقاليس " و " شلى " وغيرهم فهم يذهبون مثل " هيجل " و " الهيجلية الجديدة " وفلاسفة المثالية المطلقة إلى أن الذهن أو الروح البشرى قادر على ادراك الروح المطلق الذى يشع من خلال عالم الظاهر .

(جـ) ويتحدث لورد تينسون A.Tennyson (١٨٠٩ - ١٨٩٢) عن زهرة فى الحائط المتصدع " أمسكتُ بها من الجذور فى يدي ، زهرة صغيرة - لكن لو استطعت أن أفهم ما أنت ، ما الجذر ، والساق وكل شئ ، لعرفت الله ، وعرفت الإنسان .. " والشئ الأكثر " الذى سبق أن تحدث عنه " ورد زورث " يطلق عليه هنا ببساطة اسم : الله . وكما تقول القصيدة : لو أننى عرفت كل شئ عن الزهرة ، فلا بد لى أن أعرف الله . وهذا ما لا يمكن أن تجده فى أى كتاب مدرسى عن النبات فليس ثمة معرفة علمية عن الزهرة ، حتى لو أنها ارتفعت إلى مستوى المعرفة الكلية الشاملة ، يمكن أن تعثر فيها على الله . ومعنى ذلك أن عالم العلم لن يكشف عن وجود الله لا فى أفضال الأجزاء ولا فى أعظمها .

(١) ولتر ستيس " الدين والعقل الحديث " ص ٢٣١ وما بعدها .

لكن هناك عالما آخر هو عالم الفكر الذى ينفذ فيه حدس الشاعر ليصل منه إلى الله .

وفى قصيدته الشهيرة " فى الذكرى " التى كتبها " تتسون " رثاء لصديقه " آرثر هالام " يسترسل الشاعر فى حلم من أحلام اليقظة متشائلا عن خلود الروح ، وما تطرحه مزاعم العلم على هذا الأمل من شكوك : " كيف تسمح للطبيعة بمثل هذه الأحلام الشريرة ؟ هل الله والطبيعة فى عراك ونزال ؟ كيف تكون الطبيعة حذرة فى كل شئ ثم غير مبالية بالنسبة لحياة الفرد .. اننى أسير على سلم المعبد فى هذا العالم العظيم بخطى ثابتة . لكى أصل إلى الله من خلال الظلام الحالك ، وأتحسس بيد الإيمان كل شئ ، حتى أصل إلى ما أشعر أنه إله كل شئ - والقصيدة صرخة حقيقية من القلب يطلقها أبناء الجيل للفكتورى (١) .

ولما كانت الرومانسية تستخف بالعقل وقوانينه ، وتحتفى بالعاطفة ، وتسلم قيادتها إلى القلب الذى هو منهج الإلهام . فقد كان عليها أن تتخلى عن أهم قوانين العقل الجامد : قانون التناقض ومن هنا كانت الرومانسية تمهيدا قويا للهيكلية ، ويجوز لنا أن نقول أن العنصر الرومانسى جزء لا يتجزأ من نسج الهيكلية تخفف به من صرامة العقل الأرسطى ، ولهذا فقد مهد شعراء " العاصفة والاندفاع " فى ألمانيا للهيكلية الأم ، وعلى رأسهم " جوته " نفسه الذى كان صديقا شخصيا لهيجل والذى مهد الأرض أمام الهيكلية ، وهو نفسه لم يكن يكثر بالتناقض يقول فى إحدى حكمه : " اننى اعتقد فى الله ، وهذا قول حسن جدير بالتقدير ، فإن أدراك الله كما يكشف عن ذاته هو النعمة الوحيدة للحقة التى يكن أن تتحقق على الأرض - ومع ذلك فقد كان " جوته " يسمى

نفسه أحيانا " الوثنى مع سبق الإصرار " ولم يكن يمانع أبداً أن يصف نفسه بأنه يؤمن في وقت واحد بوحدة الوجود ، وتعدد الآلهة ، وبالتوحيد . يقول : " بوصفى من الطبيعيين ، فأننى من أتباع مذهب وحدة الوجود ، وبوصفى فنانا فانا من أتباع تعدد الآلهة ، وأنا من الموحدين من الناحية الأخلاقية " وبنفس الطريقة لم يكن كارليل شأنه شأن الرومانسيين جميعا لا يابه أن يقع في التناقض (١) . ولقد لخص هذا الموقف الرومانسى الشاعر الأمريكى رالف والدوايمرسون R.w. Emerson (١٨٠٣ - ١٨٨٢) الذى كان صديقا لكارليل عندما قيل له : " لقد تناقضت " فأجاب " نعم ! لقد تناقضت ، وماذا فى ذلك ؟ ! ولما كانت الرومانسية هى التى أعدت الأرض أمام الهيجلية الجديدة فى انجلترا فسوف نقف قليلا عند مجموعة من الشعراء كانوا يلتقون أو يعيشون فترات متقطعة فى منطقة البحيرات ، فأطلق عليهم اسم " شعراء البحيرة " .

رابعاً : شعراء البحيرة :

الفترة القصيرة التي بدأت عام ١٧٩٨ ينشر " الحكايات الغنائية المنظومة " للشاعرين الرومانسيين " وليم ورد زورث " (١٧٧٠ - ١٨٥٠) W. Wordsworth و " صامويل كوليردج (١٧٧٢ - ١٨١٤) - وانتهت بموت مجموعة كبيرة من الشعراء في تتابع غريب " جون كيتس (١٧٩٥ - ١٨٢١) John Keats ، وبيرسى شللي (١٧٩٢ - ١٨٢٢) ، ولورد بيرون (١٧٨٨ - ١٨٢٤) Lord Byron هي فترة قصيرة لكنها أنتجت من الشعر الغنائي الرائع ، ومن تأملات الشعراء وأكثر مما أنتجته أية فترة مساوية لها في تاريخ الأدب الانجليزي . وليس موضوع هذا البحث الشعر ، والشعر فقط ، ثم أننا ليس لدينا ما نقوله عن أحد هؤلاء الشعراء وهو " جون كيتس " لأن مطلب " كيتس " كان الجمال في ذاته ولذاته ولم يهتم شعره بالفكر أو الرأي . لكن ثلاثة منهم هم " ورد زورث " و " شللي " و " بيرون " كانت لهم رسالة يريدون لها أن تصل إلى العالم ، رغم أن هناك بالطبع شيئاً أكثر من ذلك مادامت الرسالة شعراً أما كوليردج فقد أودع رسالة صغيرة في شعره ، ذلك أنه بعد أن توقف عن أن يكون شاعراً تحول إلى واعظ لونيبي ، وكان لمضمون وعظه صفة المثالية والحلم في آن معا ، فتلك هي المهمة الوحيدة التي على الشاعر إنجازها وقد يكون من المناسب أن نضيف شاعراً آخر ، لم يكن شاعراً عظيماً ، هورورث ساذي .. Robert southey (١٧٧٤ - ١٨٤٣) فقد كان لديه هو الآخر شيئاً يريد أن يقوله ، وربما كان من الخير أن يقوله نثراً ^(١) .

هؤلاء الشعراء جميعاً مع شعراء آخرين وكتاب نثر انجليز وفرنسيين ، وألمان وإيطاليين - دع عنك الفنانين والمهندسين والموسيقين - قد تجمعوا معا

فى تراث من النقد على أنهم الممثلون للحركة الرومانسية التى قيل عنها الشئ الكثير مما يجعل المرء يتردد أن يضيف فقرة واحدة إلى ذلك الكم الهائل الذى كُتِبَ فى الموضوع ورغم ذلك فمن للضرورة أن نفعل .

وفى اعتقادى أن الدافع الأساسى للحركة الرومانسية يمكن أن يوجد فى عبارة بسيطة جدا تلبية نداء الطبيعة " أو كما نقول أحيانا أن تكون قريبا من الطبيعة لقد استقر فى العصور الحديثة تحقيق القانون والنظام ، والقانون والنظام حتى لو نظما على نحو مثالى (الأمر الذى لم يحدث أبدا) فانهما يفرضان قيودا مملة مضجرة على الدوافع التلقائية للفرد . فضلا عن ذلك فاننا نُسلم تسليما أعمى بكل ما أنجزه أسلافنا . وتجاهل الاصلاحات العظيمة التى أدخلها تراث الأسلاف على ما كان قائما قبله من تراث . (١)

كان جان جاك روسو J.J.Rousseau (١٧١٢ - ١٧٧٨) أول نبى عظيم للحركة الرومانسية ، كما كانت كتبه التى كُتبت فى منتصف القرن الثامن عشر ، تقارن باستمرار بين " الحضارة " من ناحية " والطبيعة " من ناحية أخرى ، مفضلة الثانية كما كان روسو شديد الولع بجمال الطبيعة لا فقط بما فيها من مناظر خلابة ، بل أيضا " الطبيعة " التى عرضها فى بحوثه السياسية هى نوع من جنة عدن ، لقد ضل عنها الإنسان ، خطأ ، وعليه الآن أن يبذل كل ما يستطيع من جهد للعودة إليها ، السبب الذى جعل الثورة الفرنسية لم تكن مجرد زوبعة فى " فنان شائى فرنسى " هو أنها كانت عرضا للمصطلحات السياسية للحركة الرومانسية وسعيا ، وراء شئ غامض أسمه " الحقوق الطبيعية للبشر " التى اغتصبها منه بعض المحتالين عندما أوقعوه فى حبال ما يسمى بالحضارة . وبالطبع لم يكن روسو - أو تلامذته - يود العود بالإنسان إلى حالة الهمجية

والتوحش ، لقد أرادوا ، كما يقال أحيانا أن يأكلوا الفطيرة ويحافظوا عليها . ولو أن روسو كان قد رأى نتيجة الثورة الفرنسية لأدانها يقينا . والواقع أن الحركة الرومانسية كانت مضطرة أن تفقد مثلها الأعلى في السياسة بالغما ما بلغت قيمة نتائجها السياسية . ومن ثم فقد انتقلت إلى الشعر والفن ، والموسيقى والهيئة الاحلام الجموحة لـ " شللى " وجوزيف ترنر J.Thurner (١٧٧٥ - ١٨٥١) الرسام الانجليزى الذى حملت آثاره طابعا رومانسيا واضحا والأعمال المتأخرة الرائعة لبتھوفن^(١)

ولد " ورد زورث " كبير شعراء الحركة الرومانسية ، ونشأ وتربى في منطقة البحيرات أكثر مناطق انجلترا جمالا وشاعرية ، كما أن جمالها لم يتلفه سواح الاجازات . في تلك الأيام المبكرة كما يقول :

" كانت تأسرنى أصوات الشلالات كالانفعالات الطاغية "

والصخور العالية ، والجمال والغابة المظلمة العميقة .

شهوة ، وشعورا ، وحبا

ولم أكن بعد ذلك بحاجة إلى سحر أبعد "

سافر إلى فرنسا عام ١٧٩١ ليتعلم الفرنسية ، فأسكرته الثورة الفرنسية ، والضغط المالى وحده هو الذى منعه أن يلقى بنفسه فى أحضان حزب الجيرونديين فعاد إلى انجلترا ومجرى الثورة الآخر يصل إلى قمته فى طغيان نابليون العسكرى العدوانى الذى خيب آماله . لقد عبد " ورد زورث " الطبيعة ، كمصدر لكل ألوان السكر الحى ، كما عبدها كرمز للثورة السياسية ، لم تكن الأولى كافية ، أما الثانية فكانت خطأ فادحا . فالطبيعة لا هى كتاب صور ، ولا هى لعبة سياسية . انها أم الانسان ومسكنه الحق . أنها حوله وداخله وسر الحياة آن

تعيش على وفاق مع الطبيعة ، فالإنسان يستطيع عن طريق الطبيعة وحدها أن يربح نفسه .

وعندما وصل " ورد زورث " إلى هذه المرحلة الثالثة في تطوره بدأ يكتب شعرا عظيما . هناك خطر المفارقة والخلف في المقارنة بين " ورد زورث " وبين " وليم كوبت " W.Cobbett (١٧٦٢-١٨٣٥) الصحفي والسياسي البريطاني ، ومقارنة هدوء الشعراء العظام بضجيج مشاكسي الصحافة . غير أن فلسفة " ورد زورث " في هذه اللحظة هي المرادف الروحي للكوبتية Cobbettism فكوبت يقف في صف الريف ضد المدينة ، لأنها الأساس السليم والصحي للحياة اليومية ، أما ورد زورث فهو يقف إلى جانب الريف ضد المدينة لأن الله هو الذي صنع الريف ، أما الإنسان فهو الذي صنع المدينة . صحيح أن ريف " كوبت " هو الأرض الزراعية أما ريف " ورد زورث " فهو القفار الواسعة والجبال والهضاب . لكنهما مما لا يتعاطفان مع "تقدم" الصناعة الجديدة . لقد قدم " لسلي ستيفن Leslie Stephen (١٨٣٢-١٩٠٤) تفسيراً بارعاً لواقعة " حب المناظر الجبلية " فذهب إلى أنه لا بد أن يرتبط باقتناع عميق بأن كل شيء مضطرب ومشوش ، وقبل كل شيء فإنه لا يدهشنا أن أولئك الذين سئموا من الإنسان على نحو ما هو عليه ينبغي أن يحبوا المناطق التي يبدو فيها الإنسان ضئيلاً بل أضال ما يكون . ولهذا فإنه عندما أراد " سويفت أن يعبر عن " احتقاره للجنس البشري بين كيف تظهر انفعالاتنا الطاغية عبثاً محالاً أمام مخلوق ارتفاعه ست بوصات : وأن الجبال تجعلنا جميعاً ليليبوت Lilliptians^(١)

(١) لسلي ستيفن ساعات في المكتبة " مجلد ٢ ص ٢٢١ . ليليبوت قوم من الأقزام لا يزيد طول الواحد منهم عن ١٥ سنتمتر النقي بهم جليفر في أولى رحلاته الأربع التي كتبها الأديب الإنجليزي سويفت .

لقد عبّر "ورد زورث" عن حب الطبيعة - حب الوطن - حب الريف ،
فضرب أمثلة لأنبل تعبير شعري عن الوطنية الانجليزية . وذلك في سلسلة من
القصائد السياسية التي بدأت عام ١٨٠٢ في احياء واع لتراث " ملتون " ، وأكد
المعنى الأخلاقي للقومية على أنها العيش على وفاق مع الطبيعة .

عاش " ورد زورث " حتى سن متقدمة ، وعندما مات في منتصف القرن
التاسع عشر عاشت عبقريته بعده طويلا . ولقد كان من طبيعة عبقريته أن
يصير محافظا أكثر فأكثر كلما تقدمت به السن فانتهى إلى سلب فحسب ، فأخذ
ينعى " قائمة الاصلاح النيابي " مثله مثل سكوت Scott . وراح تشكك ، كأحد
المتطرفين من حزب الثوري إذا كان التعليم العام سوف يكون له من الاضرار
أكثر مما له من المنافع : " أكون مفيدا من وجهة نظر عامة أن يتعلم الطفل مالا
يعرفه والداه ؟ " لقد كان من أولئك الاشخاص كما قال وليم هازل W.Hazlitt
(١٧٧٨ - ١٨٣٠) الذين فقدوا الطريق إلى اليوتوبيا Utopia ، ثم وجدها مصادفة
في عشق الطبيعة ، ولما كان قد بشرا بان نضجه وعبقريته بالهوية الفعلية بين
الله والطبيعة فقد انسحب داخل حصن كنيسة انجلترا وخصص لها مجموعة
كبيرة من القصائد الكنسية .

لكن " ورد زورث " الذي بقي تأثيره لأكثر من قرن هو ورد زورث في
ريعان الشباب ، وهو أثر يصعب جداً تلخيصه في كلمات قلائل . لقد كان
الشاعر الانجليزي المفضل عند أكثر الشخصيات الانجليزية في المائة عام
الآخيرة من " متي آرنولد " حتى لورد جراي . لقد أعطى لا فقط الانطباع الأول
بل الأعماق القائل بأن الحب الصحي المفيد للريف هو الذي ينمو بداخلنا أكثر
وأكثر كلما أصبحت الحياة أشد خصوبة . لقد لاحظ أحد النقاد الفرنسيين الأثر
المتغلغل " للهواء الطلق " في الشعر الانجليزي الحديث . وأشار إلى أن كثيرا

من المشاهد العظيمة فى روايات العصر الفيكتورى الكلاسيكية ، قدمت للجمهور فى الهواء الطلق وهو لا يجد شيئاً يوازى ذلك فى أدب بلاده (١)

أما صموئيل كوليردج (٢) وابن أحد الموظفين فى " ديفونشير " لكنه تعلم فى مستشفى المسيح فى لندن ، وكان طوال حياته مالم يكنه " ورد زورث " رجل كتب لقد تعلم ورد زورث الحكمة من الجبال ، أما كوليردج فقد اخذها من المكتبات وهو يصنف عادة مع ورد زورث على أنه من " شعراء البحيرة " وإن لم يعيش سوى فترة قصيرة فى أرض البحيرات ولم يكتب هناك شيئاً يذكر . لقد تلونت رجولته المبكرة بفرشاة الثورة حتى أنه خطط مع شقيق زوجته " ساذى " لإنشاء مجتمع مثالى فى الولايات المتحدة . وليس ثمة حاجة إلى القول بأنه لا شئ يعادل تطلعاته الصادقة .

زار المانيا فى ١٧٩٨ ليرتوى من الفلسفة الالمانية الجديدة فكان من أوائل الذين قد متوا تصورات هذه الفلسفة إلى انجلترا وكان الميشر بتكوين المدرسة المثالية الفلسفية التى سوف تلتقى بها ابتداء من الباب الثالث . لقد كان أوران نضج عبقريته الشعرية عميقاً ، لكنه للأسف قصيراً وانتهى مبكراً ، وتتنمى قصائده لمنطقة الخيال الخالص غير المقيد .. وفى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر أصبح مدمناً للأفيون وسقط فى حال من البؤس وكان يشرف عليه دكتور " جلمان " الذى عاش معه من ١٨١٧ فصاعداً حتى وفاته عام ١٨٣٤ . ولم يعد فى أيامه الأخيرة شاعراً بل حكيماً محاطاً بمجموعة من التلاميذ المتحمسين المشغوفين باكتشاف أسرار فلسفته غير المتماسكة .

C.D.Somervell : Ibid, p. 61 ...

(١)

(٢) سوف نتحدث عن فلسفة كوليردج بعد قليل ونحن هنا نعرض له كأحد رواد الرومانسية

كتب كارليل سيرة حياة لأحد تلاميذه " جون سترلنج " وهى تحتوى فى فصل لا يستطيع من كتبوا عن كوليردج مقاومة الاقتباس منه .

" كان كوليردج فى تلك الأيام يجلس على حافة تل " هيجهيت " المنحدر وينظر إلى لندن متاملاً دخانها المضطرب ، كالحكيم الذى هرب من معركة الحياة التافهة وانجذب نحو أفكار عدد من الأرواح الشجاعة ، إن الرجل الجليل وحده فى تلك الأيام السوداء أنقذ عرشه ، عرش الرجولة الروحية . وهرب من المذاهب المادية السوداء والطوفان الثورى ، وبقي مع " الله والحرية والخلود " ملكاً على كل البشر .

ولا يمكن لشئ أن يتدفق غزيراً مثل حديثه .. ومضمون حديثه رثاء على الوضع المتردى للعالم الذى غاص إلى الحضيض عندما استسلم للالحاد والمذهب المادى ، وامتلأ بالمعتقدات الخسيسة الخاطئة . والحل فى رأيه احياء الكنائس الانجليزية الميته ، لا بد للكنيسة الانجليزية التى ماتت أن تستعيد الحياة من جديد . ولم لا ؟ الواقع انها لم تمت وانما روحها نائمة فحسب . إن الفلسفة الالحادية صحيحة من جانبها لكنك لو أيقظت الكنيسة لماتت هذه الفلسفة من الجوع ، لكن كيف ، لكن كيف ؟ يجيب " كوليردج " بالانتباه إلى " عقل " الانسان وبتقيد " الفهم " فى سلاسل . ان كل شئ يعتمد على التفرقة بين " العقل Vernunft والفهم Verstand عند الالمان لو أنك فهمت ذلك جيداً .. " وهى تفرقة هامة سوف نعرض لها بعد قليل .

كانت هذه سخرية وتهكما كما هى عادة كوليردج ، ورغم ذلك فإن نظرية كوليردج عن الكنيسة رغم روعتها فى الصورة التى صاغها فيها ، كان لها مغزى حقيقى ، وتأثير حقيقى على فكر الجيل التالى . لقد رأى أن الكنيسة القومية قد انحرفت عن وظيفتها الأصلية . ولا بد أن تعود إلى أنشطتها الرفيعة التى ضاقت منذ عصر الإصلاح الدينى .

وكان " كوليردج " يرد على الاعتراضات التي وجهها النقاد المعارضين للمسيحية من إتباع " قولتير " والذين ذهبوا إلى أن تعاليم الدين قد أصبحت لا تصدى ، فقال " كوليردج " إن ما يبدو أنه غير معقول ولا يصدق امام الفهم المحض سوف يكون له ما يبرره أما " العقل " ولقد بدت هذه المصطلحات حجر عثرة أمام " كارليل " غير أن كوليردج يقول انا اعنى بالعقل " شيئا قريبا جداً مما نسميه بالحد من " الايمان ، أما " الفهم " فانا أعنى به ما نسميه " بالعقل " Reason إنه لمألوف جداً بالنسبة لأى شخص يفكر فى الموضوع أن القضايا الأساسية فى الدين : وجود الله مثلا ، ليست قابلة للبرهان على نحو ما يفهم البرهان فى العلم . وعلى الرغم من أن كثيرا من العقلاء والحكماء لا يزالون يعتقدون أن الله موجود ولا بد ان يقولوا ان اقتناعهم ، بوجوده يزداد ثباتا وقوة أكثر مما يمكن أن يفعله البرهان " العقلى " ان قوة الدين لا تقوم على مبررات عقلية بل على مبررات تفوق العقل . وفى حديثه نبرة كانطية لا تخفى على نحو ما سنعرف بعد قليل .

لقد ادعى " كوليردج " انه مسيحى ، وقد كان كذلك ، وان كان كثير من معاصريه يرفضون هذه الدعوى لأن آراءه كانت ليبرالية خطيرة . فقد كان فيما يبدو أول من استخدم كلمة Bibiolat أى المغالاة فى اجلال الكتاب المقدس يشير بها إلى الاعتقاد الخرافى فى عصمة للكتاب المقدس . وهى فى نظرة الد أعداء الديانة المسيحية . والواقع أن مدرسة " الكنيسة الرجبة " كلها التى جاءت فى الجيل التالى وكان بنيامين جويت أحد أسلافها قد تأثرت تأثرا قويا بكوليردج .

بعد موته بسنوات قليلة كتب عنه " جون ستوات مل " كلمة تقدير هامة وجعله يتفق مع مدرسة بنتام اللاحادية التى تقول ان العقل وحدة يكفى . ومع ذلك فقد ذهب مل عندما نضج إلى أن مذهب بنتام رغم صدقه ، فإنه فلسفة

للحياة غير مكتملة تماما . ولقد تحدث عن بنتام وكوليردج كما كانا " العقول
البذرية " للعصر . ورغم أنه كان يقول عن نفسه أنه من أتباع بنتام فإن
كوليردج رغم غموضه وصل إلى جانب من الحقيقة أكثر عمقا من العرض
العقلى لنظرية " أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس " التى نادى بها
مذهب المنفعة العامة .

كان " روبرت ساذى " الصديق الحميم لـ " ورد زورث " و " كوليردج "
وكان ، على خلافهما ، رجلا عاديا إلى حد ما ، رجل أدب قدير وموهوب يتمتع
بجميع الفضائل المألوفة ، ومؤلف لعدد من القصائد الطويلة ، لكنه بالقطع ،
دونهما قدرة ونبوغا ، ومهما يكن من امر منزلته إلى زميليه ففي شعره أجزاء
بلغت من الروعة حدا يدعو إلى الإعجاب ، وقد كان لشعره اثر غير قليل فى
عصره ، وهو يمثل رومانسية ذلك العصر تمثيلا صادقا .

وليس ثمة ما يدعو إلى الاسترسال فى الحديث عن الشعراء الرومانسيين
الانجليزى الذين عبروا فى شعرهم عن عواطفهم الجياشة كرد فعل لعصر
التنوير بجفافه العقلى من ناحية وكتمهيد للهيكلية الانجليزية التى حاولت حل
الصراع الذى خلفته الثورة العلمية بين " العلم والايمان " بين المبادئ الآلهية
النابعة من الروح العلمى ، والنظرة الدينية الغريزية للعالم التى لا يمكن انتزاعها
من النفس البشرية .

بقى أن نشير ، فى عبارة موجزة ، إلى اثنين من الأبناء كانت لهم
فلسفتهم الخاصة التى أثرت على نحو مباشر فى تمهيد التربة الانجليزية لظهور
الفلسفة المثالية والانحراف بالتيار الانجليزى التجريبي التقليدى نحو الفكر
الألماني بصفة عامة . أما الأول فهو توماس كارليل ، والثانى هو صامويل
كوليردج الذى سبق أن تحدثنا عنه من قبل كأحد طلائع الرومانسية فى الشعر .

خامسا : أدباء فلاسفة :

(١) توماس كارليل (١٧٩٥ - ١٨٨١) :

من الأمور التي تجدر ملاحظتها ان الشعر والأدب بوجه عام قد هيا الجو الذهني في انجلترا ابان العصر الفيكتوري لتلقى نظرة مثالية عن العالم وكان من أهم العوامل التي ساعدت على البدء في الحركة الفلسفية على التخصيص ، ذلك العمل التمهيدى الذى قام به فى النصف الأول من القرن التاسع عشر أدباء فلاسفة خارج الاوساط الفلسفية المحترفة ، وكانت الرومانسية كما ذكرنا عاملا هاما فى ظهور تلك النظرة الجديدة الى العالم ، والموقف الجديد الذى حل محل صور التفكير العتيقة المورثة من عصر التنوير .

كان " كارليل " أعظم أنبياء العصر الفيكتورى ، فقد أصاب أسلوبه القوى وخياله الجامح الشباب المثقف بالدوار فى ثلاثينات القرن الماضى ، وما أن حل العقد الرابع حتى كانت أفكاره الثورية ونقده الاجتماعى قد لفتت إليه أنظار كبار المفكرين من هذا الجيل ، فشهد له : نيكتر (١٨١٢ - ١٨٢٠) وبراونج (١٨١٢ - ١٨٨٩) وبتسون (١٨٠٩ - ١٨٩٢) الذين اسرتهم جميعاً سيطرته النبوية . فقد وجه سهام نقده إلى الحياة الثقافية فى انجلترا : الديمقراطية ، وتشريعات بنتام ، والبروتستانتية ، وحركة اكسفورد ، والكاثوليكية الجديدة . يقول عن الجرى وراء الثروة " أنها انجيل الشيطان الجشع " أما علم الاقتصاد السياسى فهو العلم الكئيب الموحش المقبض للنفس ، ومجلس العموم هو " محل كلام " لا يصلح للحكم . أما الديمقراطية فهي خلف محال فى مجتمع " أغلبه من الحمقى ! والزنوح أفضل فى عبوديتهم من الاحرار . أما التقوى البروتستانتية فهي تستر نفسها " بملابس عبودية قديمة " من

الأفضل طرحها كما تطرح الأسماك البالية . ويقول عن نظرية التطور " أما فكرة التي تقول ان البشر قد تطوروا من القردة ، فإن القردة وحدها هي التي تسمح بمثل هذا التفكير " .

لقد كان " كارليل " نبيا وواعظا ، كما كان مفكرا قلقا متمردا حاد الانفعال ، فإذا بلغ الحقيقة فإنه يبلغها بنبضات قلبه ، بالغريزة لا بالحجة العقلية ، لقد كان أدبيا عظيما لأنه كان يملك شخصية حيوية نشطة ، يعرض آراء بطريفة فذة وبأسلوب غريب .

ولد لأب بناء ماهر ، وكان أكبر اخواته التسعة ، أرسله أبوه إلى مدرسة القرية ثم المدرسة الثانوية ولما كان الفتى ذا نبوغ ظاهر فقد قرر والده أن يبعث به إلى جامعة " ادنبره " ليتلقى تعليمه العالي في الدين اعدادا له ليكون فيما بعد قسيسا .

وكان يشتغل ليكسب قوته ابان دراسته الجامعية . فأخذ كارليل يشتغل بالتدريس بعض الوقت ، ثم ما لبث أن تبين في نفسه نفورا شديدا من الموضوعات التي يدرسها ، فأنحرف عن ذلك الطريق ليكتب مقالا هنا ومقالا هناك ، ثم ليدرس اللغة الألمانية ، وفي هذه الدراسة كانت ولادته الأدبية ، فقد انفتحت له آفاق واسعة حين قرأ " جوته " فعرف كيف يصوغ انجليزيتة صياغة ألمانية ، ثم كيف يفكر .

وعلى الرغم من أن " كارليل " فقد إيمانه بالعقيدة المسيحية في فترة مبكرة من حياته ، فإنه لم يكف أبدا عن أن يكون " بيوريتانيا " في جوهره ، بيوريتاني بلا عقيدة ! لم يفقد أبدا احتقار " البيوزتاني " لـ " دار الغرور " ومعاييرها ومقاييسها وعاداتها . ولم يتوقف قط عن اليقين بأن القيم الأخلاقية

هى وحدها القيم الحقّة ، وأن الأخلاق هى شئ مختلف أتم الاختلاف عن " المنفعة " أو " السعادة " هى شئ وهبه الله لنا من عالم آخر ، رغم أن الله وعالمه الآخر تغطيهما سحب كثيفة من بلاغة كارليل . والعمل عنده واجب مقدس على الإنسان ، واحتمال المكاره فى سبيله فرض واجب . وليست السعادة التى ننشدها جميعا الا شعور الاطمئنان الذى نحسه إذا ما أدبنا واجبنا . ان العمل المتقن معناه النظام ، والنظام شئ تمناه كارليل لبلاده ، بل للإنسانية جمعاء . متأثرا فى ذلك بما درس من الأدب الألمانى والروح الألمانى

ولقد حظى ذلك الحماس الملهب للقيم الاخلاقية باحترام جم عند معظم المفكرين والسياسيين والأدباء ، بل أن العالم البروتستانتى قبل كارليل على أنه حليف قوى وتغاضى عن بذاءاته الدينية (١) .

لقد ظهر كارليل فى عصر تفكك عبّرت عنه فلسفة " هيوم " تعبيرا كاملا عندما فصلت الذات عن الموضوع ، والمثال عن الواقع ، والفرد عن المجتمع ، والمتناهى عن اللامتناهى . الخ ثم عادت إلى تفكيك الذات نفسها إلى حزمة من الادراكات الحسية كما سبق أن رأينا . ولهذا فقد كانت الحاجة ماسة إلى فكر جديد يعيد توحيد ما قسمه العقل ، فى حاجة إلى نبضات القلب التى تعيد بناء الركائز المتخلف من عملية التدمير ، ولقد شعر كارليل بهذه الحاجة . وعبر عنها بقوة لا مثيل لها . ولقد كان أسلوبه الألبى قادرا على ذلك ، بل أنه اقتنع أن " كانط " لبى المبدأ الذى نحتاج ، إليه وإن لم يعرف سوى القليل من مؤلفاته ، وأقل منها عن خلفه هيجل . (٢)

S.D.C.Somervell : op. cit . p. 147 .

(١)

J.H. Muirhead : The Platonic Tradition ,p. 161 .

(٢)

والحق أن كارليل كان يحمل تقديراً عالياً للمفكرين والأدباء الألمان ويصفهم بأنهم " الرجال العظام " فما صنعه هؤلاء الرجال ، كان بالنسبة لي أشبه بانبثاق شعاع من النور وسط ظلمة حالكة أحاطت بي وتهدد بابتلاعي .^(١) فاذا سرنا قليلاً وجدناه يقرأ عام ١٨٢٦ " نقد العقل الخالص " لكانط ويفهمه " فهما جزئياً " ويضع خطة لتثقيف أبناء بلده " الجهلة " وتتویرهم بالجدارة الحقّة لهذا المذهب ، وهو يقتبس رأي فلهلم شليجل في الفلسفة الكانطية من حيث أثرها المتوقع على الثقافة الأوربية ، فإنها تقف على صعيد واحد مع الإصلاح الديني^(٢)

كان " كارليل " من أولئك المفكرين الذين يؤلمهم إلى أقصى حد أن يفقدوا إيمانهم الديني ، ولقد وجد بعض العزاء عند فلاسفة الألمان بما لديهم من نظريات عن الظاهر والحقيقة Appearance & Reality فالعالم الخارجى - عالم الظاهر - تعرفه حواسنا وتكشفه علومنا على أنه مجرد " ظاهر " ، أما الحقيقة فهي مقابله غير المرئى . أنها الجانب الإلهى منه ، وهذا الجانب يقف من الظاهر ، موقف الروح من الجسد .

وفى أول عمل أصيل لكارليل استخدم أستاذاً ألمانيا متخيلاً هو تويفسد روخ Teufesdroch (وهى تعنى حرفياً " روث الشيطان ") لينطق بلسانه وهذا الكتاب الشهير الذى ما زال يقرأ حتى الآن هو " سارتر رزارتوس ... Sartor Resartus (أو الخياط يرفو) عام ١٨٣٣ عارضاً فيه " فلسفة الملابس " وهو مثل " رحلات دجلفر التى كتبت قبله بمائة عام ، هجاء ونقد لكل شئ .

Ibid, p. 132 .

(١)

Ibid .

(٢)

فالملابس فى مظاهرها وأشكالها التى حصر لها ابتداء من ملابس " تتويج الملك حتى أوراق التين هى العرف والتقاليد التى بنيت عايتها الحضارة ، فإذا نزعناها فماذا يتبقى لك ؟ والكتاب ملئ بالاشياء الغريبة ، وبألوان التعمية والغموض ، ملئ بفقرات مقتبسة حول كل شئ تحت الشمس من أضرار الزمان والازل إلى العصافير والطيور الصغيرة . أما فلسفة الملابس " فهى مجاز رائع وأمين للمذهب المثالى عند كارليل ، فالملابس هى رموز تغطى عالم الحقيقة تماما كما تغطى الجسد فى الانسان أو قل إن العالم المادى رداء يغطى العالم الروحى الذى ينبغى علينا أن نسعى اليه . وهكذا أصبح " كارليل " جسراً حياً بين المثالية الالمانية والثقافة الانجليزية ، وسفيراً او ممثلاً للروح الالمانى فى بلاده ولقد أدى هذه المهمة باصرار وجراة . وأثر فى كثير من فلاسفة الهيكلية الجديدة فى انجلترا لا سيما " هتشسون سترلنج " الذى كان يصفه طوال حياته بأنه " الاستاذ ، والمعلم ، والنبى " . وكان صديقاً شخصياً له كما تكشف المراسلات بينهما التى عرضتها ابنة سترلنج فى كتابها عن أبيها^(١)

(٢) كوليردج (١٧٧٢ - ١٨٣٤) :

أحد رواد الحركة الرومانسية فى الثقافة الانجليزية فى أوائل القرن التاسع عشر ، قامت فلسفته على النظرة المثالية أو الروحية إلى الوجود ، فالأشياء لا تتحصر حقيقتها فى ماديتها ، بل هى وسائل للتعبير عن روح الوجود الكامنة وراءها . فهو ينظر إلى الظواهر الطبيعية ليجد وراءها فكرة أو روحا أتخذت هذه الأشياء التى نراها وسيلة للتعبير عن وجودها . ومن هنا فقد كانت لكوليردج أهمية خاصة بين الشعراء والأدباء الانجليز ، فهو لم يكن شاعرا ملهما فحسب بل كانت له أيضا مواهب فلسفية أصيلة . وكان يسعى دائما إلى التعبير عن نظريته الروحية إلى العالم تعبيرا نظريا إلى جانب التعبير الفنى . فبعد اضطرابات وثورات متعددة وصل أخيرا إلى نوع من الميتافيزيقا الروحية التى يمكن التعبير عنها بالحكم الرائعة والاقوال الموجزة أفضل مما يعبر عنها بالطريقة المنهجية الدقيقة . وقد وقف فى هذه الآراء موقف المعارضة الشديدة للآراء الفلسفية السائدة فى عصره وبلده ، ولا سيما مذهب المنفعة التجريبي عند بنتام الذى كان هو المذهب العصري المنتشر عندئذ ، ومن الملاحظ أن الأوساط الفلسفية المتخصصة ذاتها كانت تعترف أحيانا بأن كوليردج قد أدخل إلى الفلسفة الانجليزية روحا جديدة لم تشترك فى شئ مع الآراء الراسخة السائدة . فمع هذه الروح تدفق إلى انجلترا لأول مرة مجرى واسع من المثالية الألمانية ، وبفضله دخلت الفلسفة الألمانية لأول مرة فى إطار الثقافة العقلية الانجليزية .

درس " كوليردج " مذهب كانط بالتفصيل وأخذ عنه التفرقة التى يقيمها بين نوعى النشاط العقلى اللذين يسميها " الفهم " و " العقل " وخلع عليها أهمية كبرى فى مذهبه ، غير أنه رفض أن يأخذ ببقية المذهب الكانطى . فلم يقبل ما ذهب إليه كانط من عجز العقل ، من الوصول إلى حقائق الأشياء فى ذاتها ،

وقصره على الظواهر فحسب ، ويعارض كانط حين يقول ان قوة العقل النظرى لا تستطيع ان تتعدى حدود الفهم ، ولهذا فهو يذهب إلى أن التحليل النقدى أو الصورى كما وضعه كانط تحليل سليم طالما اعتبرناه منطقاً فحسب . اما إذا أخذناه كأساس للفلسفة فانه لن يؤدى بنا إلى الحقيقة ! إذ أن هناك مستوى من التفكير أسمى من مستوى التحليل الصورى . ومهما يكن من شئ فقد تركت دراسته لكانط أثراً واضحاً فى تفكيره ^(١) غير أن تأثير " شلنج " كان أعمق إذ أن تعاليمه فى الكونيات والجماليات قد اجتذبتة وهزته من الأعماق ، بل وكادت تستحوذ عليه تماماً فى بعض الاحيان ، وقد أثبتت الأبحاث الأخيرة أنه درس كتابات متعددة لفشته وهيجل أيضاً وثون بعض التعليقات الهامشية عليها . ولقد أدت هذه الدراسات بكوليردج إلى نقد المنطق الصورى الذى يقوم فى رأيه على موقف ثنائى . فهناك باستمرار مجموعة من الحدود الزوجية المتناقضة بلا حد وسط يحاول التوفيق بينها ، فهناك مثلاً التناقض بين الإيجابى والسلبى أو بين الكلى والجزئى ، أو بين الوحدة والكثرة بحيث إذا تصورنا أن أحد هذين الحدين يعنى شيئاً حقيقياً موضوعياً قررنا أن الحد الآخر يدل على شئ صورى ذاتى . وهذا فى نظر كوليردج يناقض جوهر التفكير ، لأن الغاية الأولى للتفكير هى رد الكثرة إلى الوحدة وتحقيقاً لاتحاد بين الجزئيات . ويأخذ على كانط أنه حفر هوة واسعة بين الذاتى والموضوعى وأنكر قدرة العقل النظرى على تجاوز الاختلافات التى يخلقها الفهم وعلى الوصول إلى الوحدة بين المختلفات ، والتى تستطيع أن تضىء عليها الحقيقة ، وقصر مهمة الفهم على الظواهر وحدها ، واضعاً بذلك الحقيقة فى عالم لا سبيل للعقل ان يصل إليه . ويعتقد " كوليردج "

(١) انظر فيما يتعلق بالعلاقة بين كوليردج وكانط ، كتاب الدكتور محمد مصطفى بدوى "

كوليردج " دار المعارف بمصر - سلسلة نوابع الفكر الغربى رقم ١٥ ص ١١٧ وما بعدها .

أن كانط لو طور فكرة الثلاثية التي اتبعتها في تصنيف المقولات ، لتمكن من إزالة التناقض بين الذات والموضوع ولجعلهما جانبيين مكملين لموجود يوحد بينهما ويعلو عليهما . ولهذا كله فين علينا الانتدأ من فكرتين متناقضتين نفترض أن أحدهما مصدر الحقيقة . وبدلاً من الإثبات والنفي اللذين هما وسيلة المنطق الصوري يصبح لدينا ثلاثة حدود هي الهوية والقضية ونقيضها . وهذا المنطق الثلاثي الذي أخذ به كوليردج مصدره المباشر في الواقع هو مثلج الذي أخذه بدوره من فشته " وهكذا لن نجد المبدأ في الذات بوصفها ذاتاً متميزة عن الموضوع أو في الموضوع منفصلاً عن الذات. بل لا بد أن يكون المبدأ فيما هو ليس ذاتاً فحسب ، وليس موضوعاً فحسب وإنما فيما هو وحدة بين الاثنين (١) ويظهر هذا المبدأ في " الأنا الذي سأطلق عليه الفاظ الروح والنفس والوعي الذاتى بلا تمييز . ففي هذا المبدأ وفيه وحده يتحد الموضوع مع الذات ، والوجود مع المعرفة بمعنى أن أحدهما يتضمن الآخر ويفترضه . (٢)

ويتخذ كوليردج من التفرقة بين " الفهم " و " العقل " أساساً لموقفه الدينى ، كما جعله أساساً للمنطق والميتافيزيقا ، فالعقل هو العضو الذى له نفس العلاقة بالنسبة للموضوعات الروحية ، ولما هو كلى أبدي ضرورى وهو كالعين بالنسبة للظواهر المادية العارضة ، وهو عضو اللمحسوس ، أو القوة التى تمكنا من إدراك ما فوق الحس ، بينما الفهم هو الملكة التى بواسطتها نعمم الظواهر المدركة وننظمها حسب قوانين معينة . كذلك يعتقد كوليردج أن العقل والموضوعات الخاصة به شئ واحد : فالله والروح والحقيقة الأزلية وما إليها

(١) راجع النصوص التى ذكرها الدكتور محمد مصطفى بدوى فى نهاية كتابه السالف عن

" كوليردج " - لا سيما النص الثانى عشر ص ١٩٤ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق .

هي موضوعات العقل ، ومع ذلك فهي جميعا العقل ذاته ، ونحن نسمى الله العقل الأسمى . وهذا في الواقع هو الموقف المثالي الذي يرى في العالم تعبيراً عن الأفكار المقدسة ، ويعتبر العقل انعكاس هذه الأفكار في أذهاننا وليس الدين سوى تأمل هذه الأفكار . (١)

"الباب الثاني"

"البذور ... والبراعم"

" الفصل الأول "
" المدرسة الاسكتلندية "

أولا : تمهيد :

لن نجهد أنفسنا كثيراً في استقصاء المدارس الفلسفية التي سادت الفكر الانجليزي قبل ظهور الهيكلية الجديدة ، فذلك عمل يخرج بنا عن نطاق بحثنا . لكن ما نود أن نعرض له هو التراث الفلسفي البريطاني الذي ساد الجامعات الانجليزية - في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، وكانت له صلة مباشرة أو غير مباشرة بالتمهيد لاستقبال الهيكلية الجديدة التي حلت محله ، وهنا لا بد أن نضع في ذهننا مجموعة من الملاحظات الهامة على النحو التالي : -

أولا : لا شك أن تيار الفكر الفلسفي متصل ، بمعنى أن المدارس الفلسفية التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر استمرت قائمة ، في الأعم الأغلب ، حتى أوائل القرن التاسع عشر .

ثانيا : أن أهم مدرستين ظهرتتا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر هما :

(أ) المدرسة الاسكتلندية .

(ب) المدرسة النفعية .

وسوف نعرض للأولى في هذا الفصل ، وللثانية في الفصل القادم .

ثالثا : كان الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم (١٧١٦ - ١٧٧٦) هو البحيرة التي تفرعت عنها هاتان المدرستان بطريقتين مختلفتين الأولى كرد فعل سلبي والثانية كرد فعل إيجابي .

رابعا : إذا كان هيوم هو الجذ المباشر لهاتين المدرستين الهامتين - الاسكتلندية والنفعية ، فلا بد أن نقف قليلا عند ما يسمى " بطريق الافكار " وهو

الطريق الذى سارت فيه الفلسفة الانجليزية قبل هيوم ، بحيث كانت فلسفته نتيجة حتمية لهذا الطريق .

ثانيا : " طريق الأفكار " :

شق هذا الطريق ومهّده " جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) John Locke عندما ذهب إلى أن الأفكار هى الوسيط بيننا وبين الأشياء ، وهو يعرف الفكرة على النحو التالى :

١ - الفكرة " هى ما يصلح أن يكون موضوعا للفهم عندما يفكر الانسان " (١). ويقصد " لوك " بالتفكير معنى أرجع بكثير مما نفهمه الآن من هذا اللفظ ، فقد كان التفكير فى القرن السابع عشر يكاد يرادف كلمة الوعى - وهذا هو المعنى نفسه الذى كان عند ديكارت ، وظل كذلك فى الواقع حتى عصر هيجل ! وهكذا فهم " لوك " التفكير على أنه يشمل الإدراك ، والتصور ، والرغبة ، والازادة ، والتخيل ... الخ باختصار جميع العمليات المعرفية للذهن ليا كان نوعها . ويصبح الذهن فى هذا الجانب من طبيعته هو " الفهم " ويعنى لوك " بموضوع الفهم ما يكون حاضرا أمام الذهن أو ما يُفهم أو يدرك . فهو عندما يكون موضوعا أمام الذهن فإنه يكون " فكرة فى الذهن " فهذه الورقة التى لكتب عليها تتحول إلى فكرة أو مجموعة أفكار ، وهكذا تكون الفكرة هى " للموضوع المباشر . لفهم كما يخبرنا " لوك " أو هى الوسيط بين الذات والموضوع .

(١) Quoted by Wetts Cunnigham : The Idealistic Argumenx p. 3
published by Century co. New York & London , 1933

٢ - يمكن تقسيم الأفكار من حيث مصدرها إلى مجموعتين أساسيتين :
المجموعة

الأولى : أفكار آتية من الخارج وهى التى تتعلق بالاحساس Sensation
والمجموعة الثانية : أفكار حية من الداخل وتتعلق بالتأمل النظرى وهو
يقصد بالمجموعة الأولى : مجموعة الأفكار التى تأتى إلينا من خلال الحواس
الهمس : البصر ، والسمع ، والشم ، واللمس ، والذوق . والمجموعة الثانية هى
التى تأتى من الداخل وهى مجموعة الأفكار التى يستشفها الذهن من ملاحظة
عملياته الخاصة مثل : الارادة ، والرغبة ، والشعور ، والتفكير .

٣ - ثم يعود " لوك " فيقسم الأفكار من حيث طبيعتها إلى أفكار أولية :
كالشكل والحجم والكتلة ... الخ و ثانوية : كاللون ، والطعم ، والمذاق .. الخ
أى الأفكار الآتية من الحس .

والواقع أن الأفكار الآتية من الحواس هى التى تهتمنا الآن بالدرجة
الأولى :

٤ - لأنه يقول عنها أنها لا توجد فى الذهن بغير سبب : فلدّى " فكرة "
عن لون الورقة ، أو ملمسها ، أو رائحة الورد ... الخ فما هو سبب وجود هذه
الأفكار فى الذهن ؟ يجيب لوك ببساطة : هذه الأفكار لم يخلقها الذهن نفسه وإنما
استمدّها من الأشياء الخارجية ، ومن ثم فأسباب " أفكار " الموضوعات
النفسية ، هى الأشياء الموجودة فى العالم ، والمستقلة عن الذهن : هذه الورقة
وتلك الورد ... الخ .

٥ - وهكذا نجد أن كل " فكرة " من أفكار الحس مثل اللون والرائحة
والملمس ... الخ موجودة فى الذهن بقوة تمثيلية أى أنها موجودة كسفير عن

الشيء الخارجى الذى تشير إليه ، أو هى رسول ينوب عن هذا الشيء فهو الذى اشتقت منه وهى تمثله فى الذهن . ووظيفة السفير أو الرسول التى تقوم بها (أى الإشارة الى الموضوع) تضمنها - إلى حد كبير - الرابطة السببية مع الموضوع رغم أن " لوك " يبدو فى بعض الأحيان وكأنه يريد أن يقول ان إشارة الفكر إلى الموضوع الخارجى هى ضرورة منطقية ، وليست مجرد رابطة سببية ، ما دامت التفرقة بين الأفكار الحقيقية وغير الحقيقية (الكاذبة أو الوهمية) ستكون بغير معنى بمعزل عن إشارة الفكرة إلى الموضوع الخارجى الذى استمدت منه . (١)

لو أردنا الآن أن نلخص - بقصد التوضيح - موقف " لوك " لقلنا : هناك باستمرار ذات وموضوع ، ذهن يعرف وموضوع يُعرف ، وهو مستقل عن الذهن الذى يعرف . وهناك أيضا " فكرة " فى هذا الذهن تتم من خلالها عملية المعرفة بوصفها وسيطا لها . فمن خلال هذه " الفكرة " يعرف الذهن الموضوعات الخارجية ، وهذه هى النظرية التى سوف يسميها " توماس ريد " على نحو ما سنرى بعد قليل باسم " نظرية الأفكار " Theory of Ideas .

والخطوة التالية - منطقيا وتاريخيا أيضا - هى التى قام بها الاسقف باركلى (١٦٨٥ - ١٧٥٣) Bishop Berkeley الذى وجد نفسه غير قادر على تقبل للتفرقة التى أجراها " لوك " بين الفكرة " فى " الذهن ، والموضوع الخارجى للمستقل عن هذا الذهن . ومن ثم فقد اندفع إلى صيغته الشهيرة " الوجود هو الإدراك أى أن توجد يعنى أن تكون مدركا أو أن وجود الشيء هو إدراكه الخ " .

وتسلسل البرهان الذى دفع باركلى للأخذ بهذه النظرة يسير على النحو

التالى :

١ - ما دامت الافكار هى وحدها التى تكون " فى " الذهن أثناء عملية المعرفة حسب افتراض لوك - فإنه ينتج من ذلك فى الحىال : انه لا يمكننا معرفة أى موضوع يكون مختلفاً عن الأفكار . ومن ثم فإن كل ما نعنيه " بالموضوع " من حيث هو موضوع معروف ، أو يمكن أن يعرف هو فقط فكرة .. أو " مجموعة من الأفكار " .

٢ - غير أن الأفكار لا يمكن أن يكون لها وجود إلا من حيث هى حاضرة فى ذهن ما ، اذ من العبث الحديث عن فكرة لا ترتبط بذهن ما . فوجود الأفكار يعنى أن تكون مدركة . وبالتالي فعندما نتحدث عن موضوعات ، فإن كل ما نعنيه بهذا اللفظ هو الأفكار ، ومن ثم فعندما نتحدث عن وجود الموضوعات ، فإننا نعنى أنها مدركة .

٣ - افتراض وجود مادة خارج للذهن ومستقلة عنه ، هو افتراض عندما يناقش بامعان ويظهر إلى النور ، سوف يتضح فى الحال أنه لا بد ان يكون واحداً من اثنين لا ثالث لها : أما أنه افتراض لا معنى له ، أو أنه يحتوى على تناقض . فإذا كنا نعنى بهذه المادة الخارجية : الموضوعات الحسية ، فإن ذلك يحتوى على تناقض ما دامت الموضوعات الحسية تتجلى فى صورة افكار ، ولا وجود للأفكار كما سبق أن رأينا ، إلا من حيث ارتباطها بذهن ما ، ولو افترضنا أن المادة المستقلة هى " جوهر .. " Substance يكمن خلف الكيفيات الحسية للموضوعات الخارجية ويكون حاملا لها فإنه فى هذه الحالة لن يكون شيئاً آخر سوى تجريد فارغ لا معنى له .

وهكذا يذهب باركلي إلى أن القضية التي تقول أن "وجود الأشياء يعنى أنها مدركة لا تقرر"، فى رأى باركلي شيئاً جديداً فى الواقع. وإنما هى مجرد صياغة واضحة ودقيقة لما تقبله الفلسفة بصفه عامة، ويوافق عليه "الحس المشترك" Comon Sense

ولقد كان تحليل "هيوم" (١٧١١-١٧٧٦) David Hume كما هو معروف، لطريق الأفكار عند "لوك" و "باركلي" هو الذى أدى به فى النهاية إلى النتائج الشككية، فقد رأى هيوم أننا لو قبلنا رأى لوك فى الإدراك التمثيلى (أى أن الأفكار فى عملية الإدراك تمثل الموضوعات الخارجية) كنقطة بدء، لوجدنا أنفسنا مدفوعين إلى النتيجة التى تقول أنه ليس ثمة مبرر لافتراض - لا فقط وجود الموضوع الخارجى المستقل كما ذهب باركلي، بل وجود ذهن مستقل أيضا! وذلك بفتح الباب أمام المذهب الشكى على مصراعيه، وبسبب مبررات ماثلة للمبررات التى تم على أساسها رفض وجود الموضوع الخارجى المستقل. ذلك لأن الذهن، بدوره ليس فكرة، ومن ثم فلا يمكن "أن يصلح كموضوع للفهم عندما يفكر الإنسان" (حسب تعريف "لوك" السابق للفكرة) وبالتالي فهو إما أنه لا يمكن معرفته، أو أنه يمكن معرفته. نحن بطريق آخر غير "طريق الأفكار" - لكن ليس ثمة طريق آخر للمعرفة، ومن ثم يكون الذهن كشيء متميزاً عن الأفكار - لا معنى له "فالذهن ليس سوى حزمة أو مجموعة من الإدراكات الحسية، أو بمصطلحات "لوك" ليس سوى مجموعة من الأفكار، أنه نوع من المسرح الذى تتوالى فى الظهور عليه مجموعة من الإدراكات الحسية المتنوعة". وهكذا تتحل العقول Minds، مثلما تتحل الموضوعات الخارجية تماماً - إلى مجموعة من الأفكار أو الإدراكات الحسية، وليس ثمة ما يدعو إلى التمسك بوجود موضوعات تجاوز الفكر أو الأفكار التى افترضنا أنها تمثلها، ليس ثمة ما يبرر وجود ذهن "تقيم" فيه الأفكار، بل

على العكس نفس تسلسل البرهان الذى أدى إلى النتيجة السابقة - وهى الغاء وجود الأشياء الخارجية المستقلة - يؤدى كذلك إلى نتيجة مماثلة - وذلك نتيجة فشل " باركلى " فى رؤيتها لا شئ إلا أنه رفض السير فى الطريق الذى بدأه حتى نهايته .

وهكذا أدى " طريق الأفكار " عند هيوم إلى السقوط فى هاوية مذهب الشك فالموضوعات تتحل إلى ادراكات حسية (افكار) من ناحية ، كما أن الذهن يقع فى تفسير مماثل من ناحية أخرى ، وهكذا أصبحت الأفكار فى تحليل " هيوم " القوى الأفكار التى كانت موجودة عند " لوك " فى " الذهن ممثلة لعالم الموضوعات الخارجية المستقل . أصبحت هى نفسها سفراء بلا سفارة !

ولقد بدت مثل هذه النتيجة الشكية فضيحة للفلسفة ، وشعر معاصرو " هيوم " بهذا العار وحاولوا ازالته !

رأينا انن أن أهم مدرستين فى الفلسفة الانجليزية فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر هما : المدرسة الاسكتلندية والمدرسة النفعية. وأن كانت جذور المدرستين معا ترجع إلى أصول اسكتلندية . فقد كانت المدرسة الأولى اسكتلندية قلبا وقالبا . أما الثانية فقد كان جيمس مل (١٧٧٣ - ١٨٣٦) فيلسوفا اسكتلنديا ، وكان من المفروض أن يعمل قسيساً فى اسكتلنده بعد أن رُخص له بذلك ، لكنه رفض وفضل أن يرحل إلى لندن ليكسب قوت يومه من الكتابة والنشر والتحرير، فرحل إلى لندن عام ١٨٠٢ ، وهناك تزوج امرأة انجليزية هى " هاريت بيرو Harriet Burrow " بعد ثمانية سنوات فقط من اقامته فى العاصمة البريطانية (أى عام ١٨٠٦) (١) - وهو الفيلسوف الذى أعطى للنفعية قوتها وصلابتها وعمودها وانتشارها حتى جاءت الهيجالية الجديدة

واقْتلَعته من جامعة اكسفورد وحلّت محله ! ولهذا قيل أن الأب " جيمس مل " كان اسكتلندياً خالصاً أما الابن " جون ستوررات " فهو هجين نصفه اسكتلندي ونصفه انجليزى .^(١)

وفضلاً عن ذلك فقد كان المصدر الذى استمدت منه هاتان المدرستان جذورهما اسكتلندية أيضاً ، أنه مصدر مشترك وهو الفيلسوف الاسكتلندى - ديفيد هيوم الذى صار فى " طريق الأفكار " حتى نهايته كما رأينا فانتهى إلى هاوية المذهب الشكى ، وفجّر مشكلة ظلت الفلسفة تعاني منها دهرًا ، ومع ذلك كله فقد كان أعظم فلاسفة عصر التنوير فى انجلترا وهو الذى ايقظ كانط من سباته القطعى ، كما قال كانط نفسه فى " التمهيد لكل ميتافيزيقا مقبلة " ^(٢) وهو الذى أيقظ توماس ريد (١٧١٠ - ١٧٩٦) مؤسس المدرسة الاسكتلندية وأكبر ممثليها : " فقد كان ريد مثله فى ذلك مثل كانط قد حفزه إلى موقفه الفلسفى المبتكر قراءاته لهيوم معاصره وصديقه الشخصى " ^(٣) إذ بدا له أن النتائج التى وجدها عند هيوم كانت هى النتائج الصحيحة التى لا بد من قبولها إذا سلمنا بالمقدمات التى بدأ منها هيوم ولقد كتب ريد إلى هيوم رسالة جاء فيها " .. ان مذهبك لا يبدو لى متماسكا فى جميع أجزائه فحسب ، بل هو كذلك مستبطن استبطا سليما من المبادئ الشائعة بين الفلاسفة ، وهى مبادئ لم أكن قد تناولتها أبداً بالشك الا بعد أن قرأت كتابك " بحث فى الطبيعة البشرية " ^(٤) . ولهذا فقد كانت نقطة البداية عند " ريد " هى الشك فى مقدمات هيوم أو المبادئ الشائعة عند الفلاسفة

(١) J. Skovupski : Englis Language phklosophy p, I.

(٢) I. Kant : prolegomena to Any Future Mctaphsics p. 8 .

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة بإشراف الدكتور زكى نجيب محمود ص ١٣٢ .

(٤) James Mccosh The Scottish philodopyhyp. 192 . macmillan 1875 .

وهو ما أسماه نظرية الأفكار Theory of Ideas أو المذهب المثالي Ideal system (وان كان من الأفضل أن نسميه مذهب الأفكار) وهي النظرية التي تذهب إلى أن موضوعات العقل البشري - سواء كانت في الفكر أو في الإدراك الحسى ، إنما هي كيانات ذهنية ذات خصائص متميزة تسمى بالأفكار . وتلك هي النظرية التي عارضتها بقوة المدرسة الاسكتلندية طوال تاريخها وانتهت إلى موقف فلسفى جديد هو الذى يطلق عليه عادة فلسفة الإدراك الفطرى ...

Philosophy of common sense أو "الموقف للطبيعى" ^(١) أو الحس المشترك

علينا الآن أن نتوقف عند أشهر أعلام هذه المدرسة ، وأهمهم جميعاً مؤسسها :

ثالثاً : توماس ريد (١٧١٠ - ١٧٩٦) .. Thomas Reid

اختلفت الآراء اختلافاً بعيد المدى فى تقديرها لتوماس ريد ، فأحد مؤرخى الفلسفة الاسكتلندية يصفه بأنه " أعظم ممثل للمدرسة الاسكتلندية ، لن لم يكن هو المؤسس الحقيقى لها وهو عبقرية اسكتلندية بالمعنى الحقيقى ^(٢) .. فهو ثاقب النظر ، لاذع الاسلوب ، هادئ المظهر ، يخفى بداخله مشاعر بالغة العمق ، وروحاً فلسفية حقيقية قادرة على النفاذ إلى ما وراء السطح الخارجى لتجد الطبيعة الحقيقة للأشياء ، لا تخدعه السفسطة ولا تغره آيات المديح .. ^(٣) ويقول عنه الفيلسوف الفرنسى فيكتور كوزان Victor Cousin (١٧٩٢ - ١٨٦٧)

(١) الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ج ١ تأليف رودلف ميتس وترجمة د . فؤاد زكريا ص ١٨ دار النهضة العربية عام ١٩٦٣ - وأيضاً " الموسوعة الفلسفية " المختصرة بإشراف الدكتور زكى نجيب محمود ص ٢٣٢ .

J.Mccosh : Ibid, p. 192.

Ibid.

(٢)

(٣)

في تصديره للطبعة الأخيرة من كتابه الفلسفة الاسكتلندية - " ان سقراط الحديث ليس هو جون لوك ، وإنما هو توماس ريد " ثم يستطرد قائلاً : " لقد بدأ كانط الفلسفة الالمانية ، لكنه لم يسيطر عليها ، فقد أفلتت منه في فترة مبكرة لتلقى بنفسها في اتجاهات مضادة ، أما توماس ريد فقد طبع العقل الاسكتلندي بطابعه ، ودفع بحركة فلسفية ربما كانت أقل عظمة من حركة كانط ، لكنها كانت بغير ردود أفعال قط ١ (١) ثم يضيف " حقا لقد كان توماس ريد رجلاً عبقرياً ذا أصالة قوية لقد سبق أن قلنا ذلك عام ١٨١٩ ، وما نحن لكرر الآن عام ١٨٥٧ ما سبق أن قلناه، بعد أن دخل في نقاش مع مذاهب قوية وكشف عن سرها واحتل مكانها (٢)

ويعلق " جيمس ماكوش " وهو نفسه أحد المتأثرين بهذه المدرسة على عبارة كوزان بقوله " .. في هذه العبارة قدر كبير من الصحة ، لكن يصعب جداً أن نقول أنه لم تكن هناك ردود أفعال ضد " ريد " في اسكتلنده فقد كانت هناك ردود أفعال قوية من براون وغيره .. " (٣) ولست أدري كيف يعتبر كوزان عدم وجود " ردود أفعال " ميزة لفلسفة توماس ريد ! ان المذهب الذي لا يثير ردود أفعال قوية سلباً أو ايجاباً ، معه أو ضده ، هو مذهب لا يستحق الإشارة إليه في الواقع ..

على أية حال إذا كانت وجهة النظر السابقة تمثل آراء تلامذة " ريد " . والمتأثرين به فهناك رأى مخالف تماماً يقول به واحد من المؤرخين الالمان هو

Quoted by J. Mccosh in his Scottish philosophy p. 193. (١)

Ibid. (٢)

Ibid. (٣)

رودلف ميتس يكاد يعارض تماما رأى الفيلسوف الفرنسى - يقول ميتس : " لقد استيقظ ريد مثل كانط من سباته القطعى بفضل هيوم ، غير أن المفكر الألماني هو وحده الذى تمكن من أن يحول التأثير الهائل لهيوم الذى أحس به الاثنان - إلى نتيجة مثمرة ، ويتجه به إلى حركة فكرية جديدة ضخمة . أما " ريد " وزملاؤه فلم يدخلوا على الفكر تجديداً خلافاً ، وظلوا خلفاء مغمورين لمفكرين عظماء ، ولم يسهموا فى الفكر بنصيب ملحوظ ! ^(١) وهذا على الرغم من أن ميتس يعترف بأن مذهب " ريد " توتت دعائه فى الجامعات الاسكتلندية ، واستقر فيها كأنه نوع من المذهب المدرسى ، ظل على الدوام يجتذب أتباعاً جديداً إلى دائرة نفوذه ، كما عبر البحر إلى فرنسا حيث كان هو القوة لكثير من المفكرين هناك " ^(٢) ويبدو أن الاحكام على " توماس ريد " تنسم بالمغالاة الشديدة من الفريقين مما يؤدي إلى الوقوع فى خطأ ظاهر . ولعل السبب فى هذا للخطأ يرجع إلى المقارنة الظالمة التى عقدها كوزان وميتس معا بين " ريد " و " كانط " ، فلا شك أن " ريد " يتضائل كثيراً إذا ما قورن بفيلسوف النقد ، لكن ذلك لا يمنع الفيلسوف الاسكتلندى من أن يكون مفكراً سليماً فى داخل نطاقه المحلى ، أعنى داخل إطار الفلسفة الانجليزية فى أواخر القرن الثامن عشر ، فهو صاحب مدرسة هامة أثرت فى الفكر الانجليزى بل وسيطرت على الجامعات الاسكتلندية لعدة عقود ومعنى ذلك أن " .. للتأثير التاريخى للمدرسة الاسكتلندية وانتشارها لم يكن بالأمر القليل الأهمية . " كما يقول ميتس نفسه ^(٣)

(١) الفلسفة الانجليزية فى مجلة علم ج - ١ ص ١٩ ترجمة د . فولاد زكريا .

(٢) المرجع نفسه .

(٣) المرجع السابق ص ٢٠ .

فمن هو "توماس ريد" ؟ وما هي فلسفته . ؟

(١) حياته :

ولد توماس ريد فى ٢٦ أبريل عام ١٧١٠ فى ستراشان Strachan التى تقع على بعد عشرين ميلا من مدينة " أبردين Aberdeen على ضفة مجرى جدول صغير رائع الجمال ، يهبط منحدرًا من أعلى الجبل . أما أبوه فهو " لويس ريد " قسيس المنطقة على مدى خمسين عاما . تعلم ريد فى مدرسة القرية ، أولا ، ثم التحق بمعهد فى أبردين عام ١٧٢٢ عندما بلغ الثانية عشرة من عمره ، وكان هذا المعهد يسمى كلية مارشال Marishal Collge حيث كانت اللغة اليونانية والآداب الكلاسيكية من أهم ما يدرس فى هذه المرحلة . ولقد مر " ريد " بتجربة غريبة فى هذه المرحلة كشف لنا عنها فى رسالة طويلة ، وهى تبين مدى تأمله لذاته واهتمامه بتحليل تجاربه الشخصية فى مرحلة المراهقة حيث حاول أن يدرس ما يدور بداخل النفس البشرية ، وهو استباق واضح لاهتمامه القادم بتحليل الذهن البشرى ، يقول فى هذه الرسالة : (١)

" عندما كنت فى الرابعة عشرة من عمرى ، كانت تتأبى أثناء نومى ، كل ليلة تقريبا أحلام مزعجة ، حيث أحلم أحيانا بأننى اشنق ، ثم أسقط على الأرض ، وأحيانا أخرى أحلم بأنى أجرى مسرعا لكى أفرّ بحياتى من خطر يتهددنى ، ثم أقف فجأة أمام بئر عميق الغور . وأحيانا ثالثة تخور كل قواى فجاء ! وأحيانا رابعة أحلم بأن وحشا مفترسا يكاد يلتهمنى . كم من الزمن ابتليت بهذا الاحلام ؟ .. لا أذكر الآن على وجه اليقين ، ربما لمدة عام أو عامين .. وكنت أجد نفسى فى هذه الاحلام جبانًا بكل ما فى الكلمة من معنى . فلم نخنى

(١) وهى مؤرخة بتاريخ ١٧٧٩ أى أنه كان فى التاسعة والستين من عمره عندما كتبها !

قارن جيمس ماكوش " الفلسفة الاسكتلندية " ص ١٩٥ .

شجاعتي وقت الشدة فحسب ، بل خارت قواي أيضا . وكثيرا ما كنتُ استيقظ في الصباح ، وأنا في حالة هلع ، وأظل فترة طويلة قبل أن استرد حالتي الطبيعية . وكنتُ أرغب رغبة شديدة في التخلص من هذه الأحلام المزعجة التي لم تكن تجعلني شقيا في نومي فحسب ، بل كثيرا ما كانت تترك في ذهني انطبعا كريها كان يستمر طوال اليوم .

" ولقد اعتقدتُ أن من المفيد أن أتذكر يوما أنها مجرد أحلام ، وأنني من ثم لستُ في خطر حقيقي . وكنتُ أحيانا أذهب إلى النوم وأنا أطبع في ذهني ، بكل ما أستطعتُ من قوة ، هذا الاعتقاد ، وهو أنني لم أتعرض قط طوال حياتي لخطر حقيقي ، وأن ما أتعرض له كل ليلة ليس سوى أضغاث أحلام . وبعد العديد من المحاولات الفاشلة لكي أتذكر أن ذلك كله مجرد حلم وأقفز فيها بشجاعة . وكانت النتيجة ، بصفة عامة ، أن استيقظ في الحال ، لكني استيقظ هادئا وبلا خوف ، بذلك أحرزت كسبا عظيما .

" وبعد ذلك لم تراوطني هذه الأحلام المزعجة على الإطلاق . وبعد فترة وجيزة لم أعد أحلم بتاتا . واصبحت بعد ذلك في صحة تامة . لكن : أكان توقف تلك الأحلام نتيجة للتذكر الذي سبق أن أشرتُ إليه (وهو أن أضغ في ذهني أن تلك مجرد أحلام) أم أنه كان بسبب تغير عادة من عادات جسمي المألوفة في هذه الفترة من الحياة ؟ .. هذه مسألة لا أستطيع أن أقطع فيها برأى ، والأرجح أنها تُعزى إلى الاحتمال الأخير . فالواقع أنني ظلتُ بعد ذلك أربعين سنة - على قدر ما تحفظ الذاكرة - لا أعرف الأحلام . وقد عرفتُ من شهادة الآخرين أن ذلك أمر غير شائع ^(١) ..

تلك كانت التجربة الغريبة التي أشار إليها " ريد " فى رسالة طويلة كتبها عام ١٧٧٩ عندما اقترب من الشيخوخة حيث بلغ سن التاسعة والستين من عمره (وقد عاش حتى التاسعة والثمانين) وهى ليست غريبة فى كونها مجرد أحلام مزعجة أو " كوابيس " تتردد مراراً على ذهن صاحبها ، وإنما الغريب فى الأمر أن يهتم فيلسوفنا بها كل هذا الاهتمام حتى أنه يذكرها بعد أكثر من نصف قرن من وقوعها وبهذا التفصيل الشديد ! . وعلى أية حال فإننا نجد فيها المحاولات البدائية الأولى لتحليل ما يوجد فى النفس الانسانية أثناء النوم ، ومحاولة " زرع " أفكار جديدة فى ذهن الانسان ، أو ما يمكن أن يذمه الانسان فى ذهنه عامداً ، عن طريق ما يسميه علم النفس " بالايحاء الذاتى " . وهو تحليل يقوم به صاحبنا وهو فى سن المراهقة . ويمكن أن نعتبره تمهيداً لما سوف يقوم به فى سن النضج عندما يتحول ، بفضل توجيه هيوم - إلى تحليل الذهن البشرى أثناء اليقظة ، بل ان ذلك سوف يكون شغله الشاغل طوال حياته منذ اللحظة التى يقرأ فيها مؤلفات صديقه !

فإذا ما واصلنا سيرته الذاتية وجدنا أنه تخرج من معهد أو كلية مارشال وهو فى السادسة عشرة من عمره ، غير أن حياته امتدت عشر سنوات فيه بتعيينه موظفاً فى مكتبته . وهى وظيفة استمرت حتى عام ١٧٣٦ . ولقد تعرف فى ذلك الوقت على صديقه جون ستوررات الذى سيصبح بعد ذلك أستاذاً فى كلية مارشال . واهتمام فى بداية حياتهما بدراسة الرياضيات ، لا سيما كتاب نيوتن " الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية " الذى نشره عام ١٦٨٧ . غير أن حياة توماس بدأت تتغير بعد أن قام - مع صديقه - بجولة زار فيها لندن واكسفورد وكيمبردج .. وفى كيمبردج التقى بالدكتور بنتلى الذى أسعده كثيراً بثقافته بقدر ما أدهشه غروره ! واستمتع بمناقشات متكررة حول عالم

الرياضيات الضريير " سوندرسون Saunderson، وهى ظاهرة فريدة فى تاريخ
الذهن البشرى سوف يشير إليها ريد كثيراً فى تأملاته الفلسفية " (١)

وفى عام ١٧٣٧ عُيّن قسيساً فى أبرشية " نيو ماسار " New Macher
وهى قرية تقع فى منطقة زراعية ذات مناظر رائعة وتبعد عن " أبردين " بنحو
اثنى عشر ميلاً فى وقت كان التطاحن فيه على أشده فى الكنيسة الاسكتلندية بين
حزبى الانجيليين (البروتستانت) والمعتدلين " (٢)

ولقد كان " ريد " محبوباً " فى هذه الابرشية ، وازدادت شعبيته عندما
تزوج بعد ذلك بثلاث سنوات (عام ١٧٤٠) من " اليزابث " ابنة عمه الدكتور
جورج ريد الطبيب فى لندن التى أحبها الناس لعطفها على المرضى والفقراء .
ويبدو أنه فى سنوات عمله الأخيرة فى الكنيسة استغرقته " الخدمة الدينية " تماماً
حتى أن الدموع كثيراً ما كانت تنهمر من عينيه ، وهو يتحدث عن العشاء
الأخير ، أو عندما يصف حبه للمخلص . (٣)

J.Mcosh op. cot. P. 197.

(١)

(٢) Evangelical تعنى حرفياً " الانجيلى " أو ما يخص الانجيل " لكنها أصبحت تُستخدم
كمصطلح ابتداء من من عصر الإصلاح الدينى فى كثير من الكنائس البروتستانتية لا
سيما فى انجلترا لتعنى الالتزام بالانجيل الأربعة أكثر مما يفعل الفكر الكاثوليكي
التقليدى . أما حزب " المعتدلين " فهو اسم أطلق على حزب الكنيسة الاسكتلندية فى
النصف الثانى من القرن الثامن عشر الذى يأخذ نظرة أكثر تفتحاً وأشد اعتدالاً مما
يفعل حزب الانجيلكان المعارض ، وظل الصراع بين الحزبين قائماً إلى أن بلغ أشده
فى أوائل القرن الماضى

J.Mcosh : scottish philosophy p. 200.

(٣)

ويخبرنا صديقه ستيرورات أن "ريد" طوال سنوات إقامته في "نيوماشر" كان يقضى الشطر الأكبر من وقته في دراسات فلسفية عميقة لا سيما فحص قوانين الإدراك الخارجى ، والمبادئ الأخرى التى تشكل خلفية المعرفة البشرية ^(١) وفى هذه الأثناء كتب دراسة عن "الكم" للجمعية الملكية فى لندن عنوانها "مقال عن الكم بمناسبة قراءة بحث عن النسب البسيطة والمركبة التى تطبق على الفضائل والميزات" وكان المقال رداً على ما كتبه فيلسوف الأخلاق الاسكتلندى الشهير فرانسيس هتشسون (١٦٩٤ - ١٧٤٦) عن الأرباحية .Benevolence

وبعد ذلك إتجه لأول مرة إلى دراسة القدرات القلبية كبحث فلسفى مستقل بعد أن أطلع على كتاب "هيوم" رسالة فى الطبيعة البشرية المنشور عام (١٧٣٩ - ١٧٤٠) وهو الكتاب الذى اعتبر بعد ذلك حجر الزاوية فى بناء التجربة الانجليزية .

وفى عام ١٧٥٢ اختارته كلية الملك فى "أبردين" ليقوم بتدريس الفلسفة فيها ، وقد كان له دور كبير فى هذه الكلية سواء من حيث اصلاح نظام التعليم لو ادخال مناهج جديدة لم يسبق تدريسها او منح الطلبة بعض المنح . كما ارسى ريد تقليداً جديداً بأن قام بتدريس أكثر من مقرر دراسى ، فأصبح الاستاذ لا يحصر نفسه فى تدريس مقرر بعينه . وأحاطت به مجموعة من زملائه فى "أبردين" سواء من داخل الكلية او خارجها او حتى من جامعات أخرى فأدى ذلك إلى تأمين "جمعية أبردين الفلسفية" التى أصبحت منارة للفلسفة الاسكتلندية وهى لهذا تحتاج إلى كلمة قصيرة .

(٢) الجمعية الفلسفية في أبردين ..

الواقع أن هذه الجمعية الفلسفية تستحق وقفة خاصة مادام عدد كبير من الأعمال الميتافيزيقية في أبردين قد ظهر عن طريقها مباشرة أو بطريقة غير مباشرة . كان الأعضاء المؤسسون لها ستة وهم : توماس ريد Thomas Reid ، وجون جريجورى John Gregory ، وديفيد سكسين Devid Sken ، وروبرت تريل ، وجورج كامبل G.Campbell وجون ستيوارت J.stewart ثم انضم إليها بعد ذلك جيمس بياتى J.Beatie وجون سكسين G.sken وآخرون .

تأسست الجمعية وعقدت أول اجتماع لها في ١٢ يناير ١٧٥٨ وعُين توماس ريد سكرتيراً للجمعية في السنة الأولى ، وكانت تجتمع مرتين في الشهر في أحد الفنادق . وقد أطلق عليها العامة اسم " نادى الحكماء " (١)

وكان الغرض من تأسيس الجمعية هو قراءة ومناقشة الموضوعات التي يقترحها الأعضاء على نحو ما جاء في البند رقم ١٧ الذي كتبه ريد بخط يده والأرجح أنه هو الذي صاغه حيث يقول : " سوف يكون موضوع المناقشات والمشكلات فلسفياً ، بحيث تخرج المناقشات والمشكلات المتعلقة بالنحو أو التاريخ أو فقه اللغة - بوصفها بعيدة عن أهداف الجمعية . وتشمل الموضوعات الفلسفية كل مبدأ من مبادئ العلم تصل إليه عن طريق استقراء سليم للظواهر سواء من الذهن البشري أو من العالم الخارجى .. " (٢)

كانت الفلسفة إذن هي الغاية من إنشاء ريد للجمعية الفلسفية ، وإن كانت تشمل بين أغراضها دراسة مبادئ العلم ومناهجه وأسسها . والواقع أن كثرة من

Encyclopedia of Religion and Ethics Vol.XT p.265. (١)

J.Mcosh : op. cit. p. 227. (٢)

أعضاء الجمعية كانوا قريبين جداً من العلم مهتمين بهذا الفرع أو ذاك من أفرعه ، فضلاً عن أنهم كانوا جميعاً يتصفون " بالروح العلمية " . وهكذا أصبحت الفلسفة تشمل علم النفس والأخلاق ، واللاهوت الطبيعي ، وعلم الفسيولوجيا ، والتاريخ الطبيعي ، والاقتصاد السياسى ، والتشريح ، والطب ، والكيمياء ... الخ وكان الأعضاء يقدمون بحوثاً صغيرة على شكل " أوراق " تتضمن مشكلة أو سؤالاً ، أو موضوعاً يطرح للمناقشة ومن المهم ان نلاحظ أن كثيراً من الآراء النظرية عند فلاسفة " أبردين " التى ظهرت للعالم فيما بعد لم تشق طريقها إلى النشر إلا بعد أن طرحت أولاً على هذه الجمعية . وهكذا فإن " توماس ريد " فى ٢٤ مايو ١٧٥٨ أعلن أن موضوع محاضراته فى الاجتماع القادم (١٣ يونيو) سوف يكون فلسفة الذهن بصفة عامة ، لا سيما المدركات التى تدركها عن طريق البصر " وفى عام ١٧٦٠ قُدم تحليل للحواس مع محاضرة وافيه ناقش فيها حاسة اللمس . وفى ٢ يناير ١٧٦٢ قرأ ورقة عن " بديهيات أقليدس وتعريفاته " وكما نلاحظ فإن بذور فلسفة " ريد " قد ظهرت فيما قدمه الجمعية من أوراق أو محاضرات سواء اهتمامه بتحليل الذهن أو المدركات أو الحواس الخمس أو حتى موضوع البديهيات التى سيجعلها أساساً لما أسماه " بالمبادئ الأولى " وسوف نعرض لها بعد قليل . وهكذا قُدم توماس ريد إلى هذه الجمعية مجموعة من البحوث الفلسفية القصيرة (أو الأوراق الفلسفية) تحتوى على وجهة نظر جديدة هى التى جلبت له الشهرة عندما جُمعت بعد ذلك فى كتاب نشر بعنوان " بحث فى الذهن البشرى على مبادئ الإدراك الفطرى " أو الحس المشترك Common sense عام ١٧٦٤ . (١)

(٣) فلسفته :

كانت بداية فلسفة ريد هي تلك النتائج المذهلة التي استخرجها " ديفيد هيوم " من السير في " طريق الافكار " حتى نهايته (١) . وذلك ما أدى به إلى مراجعة الفلسفة السائدة في عصره وعلى رأسها المذهب التجريبي ، بل أنه اضطر في بعض الأحيان إلى أن يعود في دراسته إلى ديكارت ولوك وباركلي . وربما أمكن لنا أن نلخص فلسفته في قضيتين :

الأولى : سلبية وتتمثل في بعض ما أسماه بالنظرية المثالية ، أو نظرية Ideal Theory الافكار أو طريق الافكار .

الثانية : ايجابية وهي محاولة إقامة نظريته الخاصة في " الادراك النظري " أو الموقف الطبيعي كما يسمى أحيانا .

لقد اهتم كتابه " بحث في ذهن البشري " أساساً بالحواس التي اعتبرها نوافذ للمعرفة فدرسها حاسة حاسة ، بادئاً بالحواس البسيطة : كالشم والتذوق ثم ينتقل إلى ما يسميه بالحواس المركبة مثل السمع واللمس والابصار . وعندما يتحدث عن حاسة الشم فإنه يذكر عدداً من المبادئ العامة التي يمكن تطبيقها على جميع الحواس ، وعندما يتحدث عن حاسة السمع فإنه يدرس اللغة الطبيعية . وعندما يتحدث عن حاسة اللمس فإنه يتحدث عن العلاقات الطبيعية ، والكيفيات الأولية ، ثم يدرس الابصار بأسهاب ، ويناقش موضوع الألوان والأشكال المرئية ، والامتداد ، والحركة الموازية للعين ونظرية باركلي في الابصار . (٢)

F. Copleston History of philosophy vol.5 p. 364. (١)

James Mccosh : op. cit.p. 108. (٢)

وبعد أن انتهى " ريد " من دراسة الحواس التي اعتمد عليها الفلاسفة التجريبيون وجد أن جذور المشكلة بينه وبينهم تكمن فيما أسماه " بنظرية الأفكار " وهي النظرية التي تذهب إلى أن موضوعات الذهن البشرى هي " كيانات ذهنية " ذات خصائص متميزة تسمى بالأفكار وفي رأى " ريد " أن نقطة البداية هذه كانت شائعة عند جميع الفلاسفة المحدثين . وها هنا يقف " ريد " ليحل كلمة " فكرة " وليميز بين عدة معاني لهذا المصطلح . فالكلمة في لغة الحياة اليومية المألوفة تعنى " تصوراً " أو " فعل " الفهم ذاته ، فمعنى أن يكون لديك فكرة عن شئ ما هو أن تتصوره ، أن تقوم بفعل التصور ، وأن يكون لديك فكرة مميزة عنه ، أن تتصوره بتميز أو أن تقوم بهذا الفعل على نحو متميز ، والمهم أنه لا يوجد " كيان ذهنى " اسمه الفكرة يكون موضوعاً للذهن البشرى بل هناك فحسب فعل التصور أو الفهم ، فليست الأفكار كما ذهب " جون لوك " وسائط أو سفراء أو رسلاً بيننا وبين الأشياء الخارجية ، وإنما هي أفعال يقوم بها الذهن عندما ندرك هذه الأشياء .

لقد حاول ريد أن يبين فى كتابه " بحث فى الذهن البشرى على مبادئ الإدراك الفطرى " عام ١٧٦٤ أن مثالية باركلى والنزعة الشكية عند هيوم يقومان على مبادئ فاسدة ، ولقد اعتقد انه لى يحقق ذلك فمن الضرورى أولا أن يناقض مبادئ " لوك " فى نظرية المعرفة ، وهى نظرية أخذها " لوك " فيما يعتقد " ريد " مباشرة من ديكارت وطورها إلى " طريق الأفكار " وهذه النظرية فى المعرفة كما اقتنع ريد تتضمن بالضروره نتائج كل من باركلى وهيوم ، فإذا ما أردنا الافلات من هذه النتائج ، فلا بد لنا من التخلص من " طريق الأفكار " (١)

يقول فى كتابه السالف الذكر :

" أعرف أنتى لم اكن أعتقد أبدا أنتى سوف أضع المبادئ المتعلقة بالفهم البشرى ، والتى يقرها الجميع - موضع التساؤل - إلى أن قرأت كتاب هيوم " رسالة فى الطبيعة البشرية " فى عام ١٧٣٩ . لقد بنى مؤلف الكتاب العبرى على مبادئ لوك التى يتشكك فيها ، بنى مذهباً للشك لم يترك أية فرصة للإيمان بشئ ولا بضده . والبرهان الذى يسير عليه هو فى نظرى برهان سليم . ومن ثم مست الحاجة إلى أن نضع المبادئ التى يستند إليها موضع التساؤل ، وإلا فإن علينا أن نسلم بالنتيجة .. (١)

والواقع أن الاعتراض الرئيسى الذى وجهه ريد ضد هيوم هو القول بأننا فى عملية الإدراك لا ندرك الأشياء الخارجية ، بل صوراً لها تتطبع فى الذهن نسميها بالانطباعات ثم تتحول إذا ما أصبحت باهتة إلى أفكار . وهذا الافتراض يرفضه " ريد " لأنه يتعارض تعارضاً مباشراً مع الحس المشترك أو الإدراك الفطرى ، وهذا فى رأيه مبرر كاف يجعل العقل يرفض النظرية بل ينبذها . وانصافاً لريد لا بد أن نقول أنه لا يتحدث هنا عن الحس المشترك النقدى أو الإدراك الفطرى النقدى بل ما كان فى ذهنه هو بالأحرى ما يسميه مبادئ الحس المشترك (أو الإدراك الفطرى) التى يسلم بها الإنسان العادى ، وهو ما كان يلجأ إليه فى حجته ضد مشروعية افتراض هيوم ، وما يمكن أن يسمى أحياناً بالآيمان العام " ، أو الاتفاق العام بين الناس أو اقتناع الإنسان العادى . فرجل الشارع مقتنع بأن ما يدركه هو الشمس نفسها ، وليس مجرد أفكار أو انطباعات : " فكل عملية للحواس فى طبيعتها ذاتها ، تتضمن حكماً أو اعتقاداً كإدراك

(١) انظر كتاب فريدريك كوبلستون : " تاريخ الفلسفة " المجلد الخامس ص ٣٥ وأيضاً "

الحجة المثالية " ص ١٧ .

بسيط .. اننى عندما أدرك الشجرة الموجودة أمامى ، فإن ملكة الابصار لا تعطينى فقط فكرة أو ادراكا بسيطا للشجرة ، بل اعتقادا بوجودها ، وشكلها ، وحجمها ، والمسافة التى تفصلنى عنها . وأما لا أصل الى هذا الحكم أو الاعتقاد بمقارنة الافكار ، وإنما هو حكم تتضمنه طبيعة الادراك الحسى ذاتها .." (١)

" ومن ثم فهذه الاحكام الطبيعية الأصلية هى جانب من الأناث الذى زودت به الطبيعة الفهم البشرى ، فهى الهام من الله ، لا يقل أهمية عن أفكارنا وادراكاتنا البسيطة .. ذلك جانب من تكويننا ، وكل ما يكتشفه عقلنا يقوم على هذا الأساس فهى تشكل ما يسمى بالادراك الفطرى للجنس البشرى ، وما يتعارض بوضوح مع أى من تلك المبادئ الاولى ، هو ما يسميه بالخلف المحال Absurd (٢).

(٤) المبادئ الأولى :

الواقع أن مفتاح فلسفة " ريد " إنما يوجد فى عبارة " مبادئ الادراك الفطرى " ذلك لأن الادراك الفطرى هو وظيفة للعقل ، ومهمته هى التعرف على الأمور الواضحة بذاتها " إننا نعزو للعقل مهتمين الأولى الحكم على أشياء واضحة بذاتها والثانية استخلاص نتائج ليست واضحة بذاتها من المبادئ الواضحة بذاتها " فالادراك الفطرى هو عمل من أعمال العقل أو هو تلك الدرجة من الحكم المشترك بين الناس الذين نستطيع به أن نجادلهم ، وأن نبادلهم العمليات التجارية (٣) وتلك الدرجة من الحكم ترتكز على مبادئ عامة هى

Quoted by f. copleston vol. 5 p. 367 .

(١)

Ibid.

(٢)

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة بإشراف د . زكى نجيب محمود ص ٢٢٢ .

أساس كل استدلال سليم ، وكل علم ، ومثل هذه المبادئ العامة لا تحتاج إلى برهان ، كما أن الناس ليسوا بحاجة إلى تعلمها لأنها من النوع الذى يعرفه البشر ، أصحاب الفهم المشترك ، أو قل أن الناس يوافقون عليها بمجرد ادراكها وفهمها .

لكن ما هي المبادئ " ؟ يميز " ريد " بين الحقائق الضرورية التى تكون أضدادها مستحيلة والحقائق العارضة التى تكون أضدادها ممكنة ، وكل فئة تشمل مجموعة من المبادئ الأولى .

أولا : مبادئ الادراك الفطرى المرتبطة بالحقائق العارضة .

- (١) كل شئ أعيه فهو موجود .
- (٢) الافكار التى أعيها هي أفكار موجودة أطلق عليها " ذاتى : و"ذهنى "
- (٣) الأشياء التى تحدث بالفعل هي أشياء أتذكرها بتميز .
- (٤) هويتنا الشخصية ، واستمرار وجودنا ، فى استطاعتى أن أتذكرها بوضوح .
- (٥) الأشياء التى ندركها بحواسنا بتميز موجودة بالفعل ، وهى على نحو ما ندركها .
- (٦) لدينا درجة من القدرة نستطيع بها السيطرة على أفعالنا ، وتحديد ارادتنا .
- (٧) الملكات الطبيعة التى نميز بها الحق من الباطل ليست خادعة ولا مضللة
- (٨) ان هناك حياة وعقلا عند اخواننا من البشر الذين نتجاوز معهم .
- (٩) هناك ملامح معينة فى الوجه ، وفى الصوت ، وفى البدن ، تشير إلى أفكار واستعدادات معينة فى الذهن

(١٠) هناك اعتبار معين لشهادة البشر في موضوعات الواقع ، بل هناك اعتبار للفلسفة البشرية في مسأله الرأي .

(١١) هناك أحداث كثيرة تعتمد على ارادة الانسان ، مع وضع الظروف المحيطة في الحسيان بدرجة كبيرة أو صغيرة . (١)

(١٢) من الأرجح أن ما يحدث في ظواهر الطبيعة هو نفسه ما يحدث في ظروف مماثلة .

ثانيا : مبادئ الادراك الفطري المرتبطة بالحقائق الضرورية .

(١) البديهيات في النحو ، وقواعد اللغة - كل صفة في جملة لا بد أن تصف اسماً ، يظهر صراحة أو ضمناً .

(٢) البديهيات المنطقية مثل كل قضية منطقية اما أن تكون صادقة أو كاذبة .

(٣) البديهيات الرياضية .

(٤) البديهيات في موضوع التذوق .

(٥) المبادئ الأولى في الأخلاق مثل " لا ينبغي أن يلام انسان على عمل لم يكن في استطاعته منعه " .

أ- الكيفيات التي ندركها بحواسنا لا بد لها من ذات هي ما نسميه بالجسم ، والافكار التي نشعر بها لا بد لها من ذات هي ما نسميه بالذهن . وكل انسان عاды يعترف بصحة هذا المبدأ - والاعتراف بصحته تعبر عنه اللغة المألوفة .

ب- ايا ما يبدأ في الوجود فلا بد له من علة هي التي اوجدته .

ت- التصميم والعقل في العلة يمكن أن يشار اليهما من علامات معينة في النتيجة (٢)

هاتان المجموعتان تشملان أربعة وعشرين مبدأ يعتبرها ريد مبادئ أولية واضحة وهى من أنواع مختلفة ، فمن بين البديهيات المنطقية التى ذكرها أن ما تؤكد القضية من أجناس ويكون صوابا ، يمكن أن تؤكد الأنواع ويكون صوابا أيضا . وها هنا لدينا قضية تحليلية اذ يكفى فقط أن نعرف ما الجنس وما النوع لنعرف الحكم على القضية .

لكن اذا كانت المبادئ المرتبطة بالحقائق الضرورية واضحة ، فبأى معنى نصف الحقائق العارضة بأنها واضحة بذاتها أيضا ؟ من الواضح أن " ريد " يقصد أن هناك نزعة طبيعية أو ميلا طبيعيا للإيمان ، منها ، وحديثه عن الأشياء التى ندركها بالحواس ، وأنها موجودة بالفعل ، وأنها على نحو ما ندركها مسألة " أوضح من أن تحتاج إلى برهان ، لأن الناس جميعا ينفقون بالطبيعة لتقديم موافقة ضمنية على شهادة حواسنا المتميزة قبل أن يكونوا قادرين لفترة طويلة على أى تحيز لاحكام الفلسفة أو التربية المبتسرة . (١)

"الفصل الثانى"

"جيمس فردريك فريير"

"(١٨٠٨ — ١٨٦٤)"

أولا : حياته :

ولد " فريير " فى ١٦ يونيو ١٨٠٨ فى أدنبرة لأسرة ثرية تعمل بمهنة المحاماة . وتلقى تعليمه فى مدارس المدينة ، ثم التحق بالمدرسة العليا ، ثم بجامعة أدنبرة فى سن السابعة عشر وبقي فيها لمدة عامين دراسيين عامى ١٨٢٥ - ١٨٢٦ و ١٨٢٦ - ١٨٢٧ حتى بلغ السن التى تسمح له بالالتحاق بجامعة اكسفورد .

نال درجته الجامعية عام ١٨٣٢ ، وكان فى ذلك الوقت قد حصل قدراً لا بأس به من المعرفة الكلاسيكية وبدأ يدرس الفلسفة . وفى عام ١٨٣٢ أصبح " فريير " محامياً فى أدنبرة لكنه لم تكن لديه ، فيما يبدو ، أية رغبة فى ممارسة مهنة المحاماة . فتلك هى الفترة التى تملكته فيها رغبة عارمة فى دراسة الفكر النظرى لا سيما الميتافيزيقا فأصبح عضواً نشطاً فى الحلقة الثقافية " لسير ولیم هاملتون " التى كانت تضم " توماس دى كوينى " وكرستوفر فورث " وغيرهما ، وهى حلقة مجلة " بلاك وود " ولقد اسهم فريير فى هذه الحلقة فيما بين أعوام ١٨٣٨ و ١٨٤٣ بكتابة " محاضرات وكتابات غير منشورة " (فى مجلدين أدنبرة ولندن عام ١٨٦٦) (١) .

وكان " فريير " فى عام ١٨٣٤ قد قام بما يمكن أن نسميه رحلة بالغة الأهمية إلى ألمانيا وجاب هذه البلاد مسجلاً انطباعاته ، فى كثير من الأحيان ، فى خطابات كان يرسلها إلى عمه وخطيبته " مارجريت ولسون .. " وزار

" هايدلبرج " و " ليبنرج " و " برلين " ومن برلين اشترى " مادية تحمل صورة هيجل - الذى كان قد توفى منذ ثلاث سنوات - عاد بها إلى انجلترا " (١)

أقلع " فرير " عن مهنة المحاماة عندما تملكته رغبة عارمة فى دراسة الفكر النظرى لا سيما الميتافيزيقا ، وهى رغبة لا هى مفسرة ولا مبررة عند مَنْ لا يعرفها ، ولعل هذا ما دعاه إلى السفر إلى ألمانيا وقضاء بضعة أشهر فى مدنها الهامة " هايدلبرج " و " برلين " يقول أحد أصدقائه : " لا أستطيع أن أتحدث عن الدوافع التى دفعته " ليكرس جهده لدراسة الميتافيزيقا ، وفى اعتقادى أنه لا شئ صحيح من هذه الدوافع سوى أنه قد ولد فيلسوفا . ومن هنا فقد ارتبط فى الحال بصداقة مع سير ولیم هاملتون الذى قدمه إليه صديق للطرفين ، وأظنه نظر إلى هاملتون فى ذلك الوقت على أنه استاذ " (٢)

ولعل هذه الرغبة فى دراسة الميتافيزيقا هى التى دفعته كذلك إلى الارتباط بسير ولیم هاملتون ، وهو ارتباط مثير رغم فارق السن بينهما ، فقد كان " فرير " فى الثالثة والعشرين من عمره ، بينما كان " هاملتون " فيلسوفا ناضجا يكبره بعشرين عاما (حيث ولد عام ١٧٨٨) . وربما كان الجدير بالملاحظة اختلاف الرأى بينهما فى معالجة المشكلات الفلسفية ، وهو اختلاف لم يفسد الود بينهما ، فقد كتب " فرير " فى " ملخص " لمبادئ " الميتافيزيقا " الذى كتبه بعد وفاة هاملتون بقليل يقول :

Arthur Thomson: The philosophy of J.F. Ferrier p. 46 and ferrier of St. (١)
Andrews, p. 44

Quoted by E. Elizabeth s. Haldan Thoemmes Bristol, 1991 p. 19 .

" لقد كان سير وليم هاملتون ، من الناحية العقلية والخلقية معا ، من بين أعظم العظماء ، طبيعة بسيطة وعظيمة ، لا تتبع قط من ظلام فى الحياة البشرية ، شخصية قوية صادقة لم يخلق الله لها مثيلا . ظللنا معا لسنوات طويلة ، ويندر أن يمر يوم دون أن أكون فى صحبته لساعات طوال ولن أتوقع أبدا أن أحيا على هذه الأرض مرة أخرى مثل هذه الساعات الجميلة . لقد تعلمت منه أكثر بكثير مما تعلمت من الفلاسفة الآخرين مجتمعين أو فرادى ."^(١)

وفى عام ١٨٣٧ تزوج " مارجريت ولسون " وكرس جهودا مكثفة فى السنوات التالية للعمل الفلسفى ، وفيما بين ١٨٤٢ - ١٨٤٦ شغل كرسى التاريخ المدنى فى أدنبره وظل لمدة عام خلال هذه الفترة ينوب عن " سير وليم هاملتون " أستاذا للمنطق والميتافيزيقا .

وفى عام ١٨٤٥ عُيّن فريير أستاذا للفلسفة الخلقية فى جامعة سانت أندروز حيث بقى حتى وفاته . لكنه أصيب بخيبة أمل عندما لم يستطع الحصول على كرسى المنطق والميتافيزيقا فى أنبرة . فبقى فى جامعة سانت أندروز حتى وفاته فى ١١ يونيو ١٨٦٤ .

مؤلفاته :

هناك أربعة مؤلفات رئيسية من بين ما كتب " فريير " طوال حياته ذات أهمية فلسفية خاصة وهى : -

- (١) مقدمة لفلسفة الوعي (١٨٣٨ - ١٨٣٩) .
- (٢) باركلى والفلسفة المثالية (عام ١٨٤٢) .
- (٣) مبادئ الميتافيزيقا (عام ١٨٥٤) .
- (٤) الفلسفة الاسكتلندية : قديمها وحديثها (عام ١٨٥٦) .

ثانيا : نقد المدرسة الاسكتلندية :

على الرغم من أن " فرير " كان يتعاطف مع المحاولة التي قام بها " ريد " ويقدر شخصيته تقديرا عاليا ، فإنه كان يرفض ما انتهت إليه هذه المحاولة . لقد كانت قدراته الفلسفية ممتازة ، تشهد عليها انتقاداته للفلسفة الاسكتلندية السائدة ، كما كان على حق أيضا ، فيما يرى " فرير " في اقتناعه بأن الطريقة الوحيدة للافلات من مثالية باركلي وشك هيوم هو انكار المقدمات التي بدأت منها حجتهما وأغنى بها نظرية الادراك الحسى عند " جون لوك " غير أن مجرد الانكار لوجهة النظر القائمة ليس له فى ذاته دلالة فلسفية خاصة ، فليس المهم " الانكار " فى حد ذاته ، وانما المهم فلسفيا هو أساس الانكار ، وما يبنى عليه ، لقد أراد " ريد " أن يتجاوز موقف الانكار ، لكنه فى جهوده البناءة ، ارتد إلى الوراء إلى نفس الموقف الذى أنكره ^(١) . يقول " فرير " : - كان ريد أول من ذهب إلى أن نظرية الادراك الحسى (نظرية لوك) خاطئة وزائفة ، وأنها المصدر الرئيسى لمذهب الشك وللمذهب المثالى الذاتى . غير أن التسليم بجدارته لا بد أن يصحبه تحفظ بالنسبة للمبدأ الذى قال به كأساس لفلسفته ، لأن هذا المبدأ جعل اعتراضاته باطلة . فلا غناء فى التوصل من النتيجة اذا ما قبلنا المقدمات التى تلزم عنها . لقد أنكر دكتور " ريد " نظرية الادراك الحسى ، لكنه أخذ بمقدماتها . وهكذا صادق فى النهاية ، على نتائج هذه النظرية التى أنكرها من قبل بطريقة صارمة . ^(٢)

(١) G.Watts Cunningham : The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy The Century co. N.Y.p.18

(٢) J.F.Ferrier : Philosophical words, vol3 p. 418 Quoted by W. Cunningham : (٢) Ibid)

لقد ظل " ريد " واقعا تحت برائن نظرية لوك في الادراك الحسى دون أن يتمكن من الافلات من قبضتها القوية ، ولا أدل على ذلك من نظريته في " الحس المشترك " وهو تعبير مضلل ، يجعل الناس يعتقدون ، كما حدث فعلا ، أنه لا شئ في الفلسفة لا يستطيع رجل الشارع أن يعرفه ، لو استخدم قدراً يسيراً من التفكير فى الموضوع . وهكذا اعتبرت الفلسفة من النوافل ، وظنّ الناس أنه ما أن يتخلص منها حتى نقنع بملاحظة أوامر القلب ، وهو خير مرشد من أى شئ آخر . وهكذا نكتشف ، فى النهاية ، مثل البرجوازي المذهب عند موليير ^(١) أننا كنا نتفلسف طوال حياتنا لكننا لم نكن نعرف ذلك !

فتحن جميعا نعتقد أننا مزودون " بالحس المشترك " بقدر ما ، وأننا نستطيع أن نفسر كل شئ لو أننا استخدمناه ، ومن ثم فالضجة التى أثارت حوله لا معنى لها " فهى عجيج ولا طحين ! " فالأسرار الخافية على الحكماء تتكشف أمام الأطفال ، وليس علينا سوى أن نفتح أذهاننا لكى نتلقاها . ^(٢)

لم يقنع " فرير " بالملاحظات الساذجة عند رجل الشارع لأنه كان يستهدف أساساً " مناهج البحث " التى طورتها المدرسة الاسكتلندية عندما سعت لتنفيذ تحديات هيوم الشكية ، وذلك بالتصدي لوصف بنية المعرفة . غير أن

(١) البرجوازي المذهب مسرحية للأديب الفرنسى موليير كان فيها مسيو " جوردان " أميا ، طلب من أحد أقربائه أن يكتب خطابا غراميا يرسله إلى محبوبته ، وسأله القريب إن كان يريد الخطاب شعراً أم نثراً ، والتبس الأمر على " جوردان " فسأله عن معنى النثر ، فلما عرفه تعجب ، لأنه قضى من حياته أربعين عاما يتكلم النثر وهو لا يعرف ذلك !

(٢) Elizabeth S.Haldane: James Fredrick Ferrier, Thosmmes, Bristol 1991,p.48-49

تحليله للمعرفة الحسية تركه فى موقف مَنْ يقبل موضوع المعرفة على أنه بطبيعته ثنائى . ويعتقد " فريز " أن نظرية تحال نظرية الادراك الحسى وتقول بهذه الثنائية تدل على أن نظرية التمثلات الحسية ^(١) لا تزال تسيطر عليها ^(٢) : " ان التحليل الذى قام به يعطيه أكثر مما كان يساوم عليه : لقد كان ، يرغب فى الظفر بموضوع قريب من الادراك الحسى . لكن التحليل قدم له : بالضرورة اثنين : أعطاه موضوعاً قريباً وموضوعاً بعيداً على حد سواء . فالعملية الذهنية التى أطلق عليها اسم : ادراك المادة ، والتى ميزها عن المادة نفسها ، ذلك هو فى فلسفته الموضوع القريب للوعى وهو يرادف بالضبط الصور الذهنية ، والخيالات ، والتمثلات فى علم النفس القديم . أما الوجود الواقعى ، أى المادة ذاتها ، التى ميزها عن ادراكها ، فذلك هو الموضوع البعيد عن الذهن وهو يرادف بالضبط ، الموضوع الذى يتم تمثله فى علم النفس

(١) نظرية التمثلات الحسية، أو المذهب التمثيلى Representationalism هى نظرية قال بها أيضا الديكارتيون ، وهى تذهب إلى أن الذهن لا يعرف الأمور المحسوسة مباشرة ، وإنما يعرفها عن طريق الأفكار التى تمثلها ، فهى تقوم مقامها ، وتجعلها ماثلة أمام الذهن .

- أيدها بوجه خاص " مالبرانش " ولها أنصار لدى بعض الواقعيين التقدميين المعاصرين راجع فى ذلك كله " المعجم الفلسفى " الذى أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٧٩ الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية .

(٢) يقول " فريز " من ما هية النظرية التمثيلية أن نتعرف - فى عملية الادراك - على موضوع قريب وموضوع بعيد للذهن . وكل مذهب يفعل ذلك هو بالضرورة مذهب تمثيلى " مجموعة مؤلفاته ج - ٣ ص ٤١٥ .

القديم^(١) وهكذا بقى "ريد" من حيث الجوهر ، متفقاً مع نظرية "جون لوك" رغم انكاره الصارخ لها^(٢) .

ومن ثم فإن "ريد" لا يزال من الناحية المنطقية مثالاً مثل باركلي ، أو شاكا مثل هيوم ولنفس الاسباب ذاتها تماماً . لقد ظن أنه أفلت من مثالية "باركلي" ومن شك هيوم بالالتجاء إلى "الايمان الغريزي الذي لا يقاوم الايمان بوجود مستقل عن المادة . غير أن هذا الايمان هو لا شئ ، لا وجود لأنه مستحيل منطقياً وهو مستحيل منطقياً لأنه ينطوى على تناقض صارخ . ففي حالة ادراك الانسان مثلاً ، للشجرة فإنه " مالم يؤمن بوجود الشجرة منفصلة عن ادراكه ، فإنه لن يؤمن بوجود الشجرة المستقلة . أى بوجود الشجرة بذاتها .. فهل يمكن للذهن ، بالغاً ما يبذله من جهد ، أن يؤثر في عملية الفصل هذه ؟ يبدو أن ذلك مستحيل استحالة مطلقة . فالوضع الذي يلتصق فيه الايمان لا يمكن أن يتطهر ، وبالتالي لا يمكن للايمان نفسه أن يوجد ."^(٣) ومن ثم فلا يمكن لمثل هذا الايمان أن يقدم لنا طريقاً منطقياً للافلات من المذهب المثالي الذاتى ، أو من مذهب الشك المتضمنان في نظرية الادراك الحسى ، لأنه ليس على أحسن الفروض سوى وهم مريح^(٤)

ويعتقد "فريير" أن هناك طريقاً واحداً فحسب للافلات من نتائج هيوم الشككية ، وليس هذا الطريق سوى تحليل مقنع للتجربة الحسية . فهذا هو الدرس

(١) المرجع السابق ص ٤١٧ .

(٢) واطس كنجهام " الحجة المثالية فى الفلسفتين البريطانية والأمريكية " ص ١٩ .

(٣) Quoted by w. cunningham , Ibid , p.20.

(٤) Ibid.

الذى تعلمناه من المحاولة العقيمة غير المجدية التى قام بها " ريد " وهو ما ينبغي أن تتعلمه أية فلسفة رصينة . ولقد أخذ " فرير " على عاتقه أن يفهم طبيعة التجربة الحسية فهما جيدا ، وكذلك مضامينها بالنسبة للنظرية الفلسفية . وهو ما قام به فى الجانب الإيجابى من فلسفته وسوف نعرض له بعد قليل .

وينبهنا " فرير " منذ البداية إلى أن الافلات من قبضة هيوم لا يعنى أبدا العودة إلى فلسفة باركلى . على الرغم من أنه كان على اقتناع تام بأن باركلى " كان مفكرا بأصدق معنى للكلمة " مادامت لديه " قدرة عالية على رؤية الوقائع الحقيقية ، والتغاضى عن رؤية الوقائع الزائفة . " غير أن مثالية الأسقف - فى رأى فرير - ليست أكثر اقناعا من مذهب الشك عند هيوم أو عن فلسفة " الحس المشترك " عند " ريد " والمدرسة الاسكتلندية . لقد كان فى الواقع على استعداد للتسليم - فى الجانب السلبى من فلسفته - بأن فلسفة باركلى تعبر عن حقيقة هامة - فهو يعتقد أن أية فلسفة رصينة لا بد أن تنكر ما اهتم باركلى مبدئيا بانكاره وهو : " أن أى شئ خاف أو مستتر بمعنى أن يكون فى ذاته : لا يُسمع ولا ينس ، ولا يرى ، ولا يُتذوق ، فإنه يشكل عالم الوهم أو السراب الذى يكمن خلف العالم المرئى الملموس .. والذى لا يقع أبدا فى مجال ادراك الحواس^(١) " .

والمضمون الإيجابى لهذا الموقف - وهو القول بأن المادة تعتمد فى وجودها على الذهن - هو فى رأى " فرير " المعتقد الأساسى الذى تتطوى عليه أية فلسفة تعرف حقا ما تريده وما تسعى إليه . غير أن حجة باركلى تسير معتمدة على معتقد غير مقنع تماما فيما يرى فيلسوفنا . ذلك لأن القول بأن " الوجود هو أن يكون مدركا " يرادف قولنا : أن هناك أشجارا ، وأحجارا ،

وأنهارا ، وما إلى ذلك ، لكنها لا يمكن أن توجد إلا إذا تم إدراكها وفكر فيها ذهن ما . ويبدو أن ذلك يتضمن القول بأنها ستكف عن الوجود ما لم تكن مدركة لكن ها هنا بالضبط يكمن الضعف الأساسي في نظرية باركلي " إذ لا بد للفيلسوف الواقعي أن يضحك في سخرية وهو يقول : أن معنى ذلك أنه لا بد لي أن أفترض أنه لا توجد أشجار ولا أحجار ، ولا منازل .. الخ عندما لا يكون هناك ذهن يراها أو يفكر فيها ! " (١) والفيلسوف الواقعي هنا يفترض ، بالقطع ، التفرقة بين الموضوع وإدراكنا له ، وهي تفرقة تمثل بالطبع مشكلة هنا فهي تربط النرس في المناقشة بأسرها . ولا تستطيع حجة باركلي أن تواجه اعتراضات الفيلسوف الواقعي ، ما لم تمتد وتتسع إذا أردنا أن نكشف عن الأساس الواهي لزعم هذه الواقعية وأن نبين عدم كفايته ، فلا بد لهذا الامتداد أو التوسع أن يشمل اثبات أنه " في حالة أية ظاهرة ، بل حتى في حالة ظاهرة غياب جميع الظواهر ، فإننا لا بد أن نتصور ذهن - الذات مشغولا بالظاهرة "

عندما تمتد حجة باركلي على هذا النحو " فإنها تصبح برهانا ضد جميع التفاهات والاعتراضات التي تثار ضدها . فمن الصواب تماما أن نقول أن وجود المادة يعتمد على حضور الذهن الواعي سواء أكان هذا الحضور واقعياً أو مثالياً ، لكن لا ينتج من ذلك أنه لن تكون هناك مادة ، إذا لم يكن هذا الذهن الواعي حاضراً أو إذا لم يفكر فيها في اللحظة الراهنة ، لأنه لا توجد مادة تعتمد فحسب على مثل هذا الحضور - الواقعي أو المثالي - لهذا الذهن الواعي . وهذه الفكرة تسكت تماماً مدعية الواقعية الزائفة ، وتزيل خنادقها وتمنع عنها كل المؤن والذخيرة . وفضلاً عن ذلك فإننا نصد أيضاً جحافل المثالية الزائدة ،

وتتّهار قواها من أساسها ، في الوقت الذي تطل فيه المثالية المطلقة الحقيقية برأسها ، وتقوم بالتوفيق التام بين الحس المشترك والفلسفة ، وهكذا تبقى أعلامها في الميدان منتصرة . " (١) .

وسوف نبين فيما بعد كيف قاد " فريير " هذه المسيرة الظافرة لتبلغ النصر النهائي حين تصل إلى المثالية المطلقة .

ثالثاً : طبيعة الفلسفة ومنهجها :

بدأ " فريير " يكتب سلسلة من المقالات على مدى سنتين (١٨٣٨-١٨٣٩) بعنوان " مقدمة إلى فلسفة الوعي " فى مجلة " بلاكوود " وكانت هذه المقالات السبع الأولى تمثل مُحصلة اهتماماته الفلسفية فى السنوات القليلة الماضية وهى كلها تعلن الانفصال الكامل عن الطريقة السائدة فى النظر إلى الوعي حتى ذلك الوقت ، كما تعبر عن احتجاجه ضد فلسفة الاعتقاد التى جعل " فريير " من مهمته محاربتها . وربما كانت اسكتلنده البلد الوحيد الذى يهتم فيه الجمهور بالمسائل النظرية ، حتى لقد أصبحت مقالاته موضع اهتمام عند شريحة عريضة من القراء الذين يقرأون بامعان العدد الشهرى من مجلة " بلاكوود " .

وهكذا نجد أن أول اهتمام فلسفى لـ " فريير " ارتكز على دراسة الوعي أو الذهن البشرى ، بل ان من الباحثين مَنْ يرى أن مهمة فريير الفلسفية كلها كانت موجهة ضد المنحى السيكلوجى الذى سار فيه السابقون عليه ، ومَنْ يدرس " فريير " عليه أن يبدأ " بفلسفة الوعي " أول كتبه وأوضحها . ورغم ما فيه من زخرفة فهو ضرب من " الفينومينولوجيا التحليلية " تسبق ما سوف يقوله هوسرل فيما بعد ^(١) . وقشل السيكلوجيا القديمة يفتح الباب أمام الميتافيزيقا يقول : " نقطة تحول الفكر من السيكلوجيا إلى الميتافيزيقا هى التأويل الحق لتحول النفس عند أفلاطون من الجهل إلى العلم ، من مجرد الظن إلى اليقين والاعتناع ، وبعبارة أخرى من نظام يكون فيه التفكير ظاهرياً ، إلى نظام يكون فيه التفكير واقعياً . والفارق عظيم بين علم الذهن البشرى وبين الميتافيزيقا ، كالفارق بين نظام بطليموس فى الفلك ونظام كوبرنيكس . " ولا يعنى ذلك أن الميتافيزيقا تسعى إلى القيام بشئ أكثر مما تقوم به السيكلوجيا ، إنها لا

تستهدف إلا ما تستطيع القيام به ولا تقترح أن يقوم الإنسان بشئ إلا ما تمكنه منه قدراته الخاصة . (١)

والمشكلة كلها في نظر فريير تتحول إلى دراسة الذهن : -
 " إذا كان هذا العلم (علم الذهن البشري) سوف يبدو أنه يتضمن في مفهومه عيباً جذرياً وهو أن جميع الظواهر الحقة والتميزة في الإنسان رواغة في ادراكها ، وانها لهذا السبب محكوم عليها إلى الأبد أن تقصر في بلوغ الهدف الذي وضعت من أجلها ، فإن منهج هذا العلم في هذه الحالة لن يؤدي بنا إلا إلى أفقر النتائج وأقلها اقناعاً ، إن العقل البشري - دون أن نقول عنه دنساً ولا تجديفاً - أشبه ما يكون بالاوزة التي تضع بيضاً ذهبياً ، وعالم النفس الميتافيزيقي أشبه ما يكون ببائع الدجاج الذي ذبح الأوزة ليحصل على البيض كله دفعة واحدة لكنه لم يجن من عمله شيئاً - إن تقطيع الذهن ، ميتافيزيقياً ، بهدف ادراك الحقيقة وهي جنين ، والتعرف على جميع العمايات التي نصل بواسطتها إلى هذه النتائج البراقة التي تشكلت في الرحم ، وتعقب ما هو موجوده ذلك كله قد تلاشى وانتهى تحت السكين . لأن الواقع الحي الذي كان يتنفس قد مات وحلت محله تجريدات ميتة لا حياة فيها ..

كان اهتمام " فريير " بموضوع الوعي الذي هو جوهر الذهن هو الذي أدى به إلى دراسة نظرية المعرفة ، وكان هذا الفيلسوف هو أول من نحت كلمة الابستمولوجيا وأدخلها إلى الفلسفة الانجليزية في كتابه " مبادئ الميتافيزيقا عام ١٨٥٤) وقسم مذهبه ثلاثة أقسام هي : -

- | | |
|--------------|-------------------------------------|
| Epistemology | (١) الابستمولوجيا أو علم المعرفة .. |
| Agniology | (٢) الاجنيولوجيا أو علم الجهل .. |
| ontology | (٣) الانطولوجيا أو علم الوجود .. |

وسوف نعرض لهذا المذهب بعد قليل ، ويهمننا الآن أن نعرف كيف تصور فريير الفلسفة بصفة عامة ؟ وكيف يكون منهجها في رأيه ؟

الفلسفة في رؤية ملزمة بتحقيق مطلبين رئيسيين : الأول : أن تحاول أن تكون صادقة . والثاني : أن تسعى إلى أن تكون مبررة عقلياً . والمطلب الثاني أكثر أهمية من الأول ، لأن الفلسفة التي لا تتضمن تبريراً عقلياً - حتى ولو كانت صادقة - لن تكون لها قيمة عملية ، كما أنها ستكون بلا قيمة كنظام عقلي . وفضلاً عن ذلك فإنها ستكون صادقة إذا ما كانت مبررة عقلياً على نحو مقنع .

لكن كيف يمكن للفلسفة أن تكون مبررة تبريراً عقلياً مقنعاً ؟ إن مثل هذه الفلسفة لا بد أن تكون نسقاً من القضايا مرتبة طبقاً للاستخدام " السليم للعقل " . والعقل لا يكون استخدامه سليماً إلا إذا حصر نفسه في الحقائق الضرورية وحدها . أعني الحقائق أو القضايا التي لا يمكن تصور أضرارها لأنها متناقضة . ومن ثم فقانون التناقض هو القاعدة أو المعيار لاستخدام العقل استخداماً سليماً ، فعندما يسير العقل طبقاً لهذا القانون فإن ذلك يعني أنه يُستخدم استخداماً سليماً . وسوف يكون نسق القضايا التي تبنى على هذا النحو نسقاً من القضايا الصادقة المبررة تبريراً عقلياً . سوف يكون باختصار : فلسفة . ومن ثم فالقاعدة الأساسية لكل فلسفة هي هذا : " لا تثبت شيئاً إلا بما يرغبك عليه العقل بوصفه حقيقة ضرورية . أعني حقيقة يتضمن عكسها تناقضاً ، ولا تتكرر شيئاً مالم يتضمن إثباته تناقضاً ، أعني يتناقض مع حقيقة ما ضرورية أو مع قانون العقل . ومن يترسم في تفكيره خطي هذه القاعدة سوف تظهر له - لا محالة - فلسفة مبررة تبريراً عقلياً ، ومن ثم فهي صادقة

رابعاً : مشكلة الفلسفة ونقطة البداية :

إذا ما شرع المرء فى تطبيق المنهج الذى شرحناه فيما سبق فسوف تظهر أمامه فى الحال مشكلة تتلخص فى تحديد الطريقة التى يعرف بها الحقائق الضرورية ، وما هى من بين هذه الحقائق الضرورية أكثرها أهمية للفلسفة . فليست كل النتائج التى نقول إنها حقائق ، نصفها أيضاً بأنها حقائق ضرورية . بل على العكس كثيراً ما يكون من الصعب تمييز الحقائق الضرورية من المعتقدات الخاطئة التى يسلم بها عامة الناس . والطريقة الوحيدة لتجاوز هذه العقبة هى النفاذ الى الحقيقة الضرورية كنقطة بداية للعقل ، ثم تسير منها خطوة خطوة الى الحقائق الضرورية الأخرى من خلال مبدأ قانون التناقض ونحن نصل إلى نقطة البداية الضرورية هذه للفلسفة بتحليل مشكلة الفلسفة . ان نقطة البداية فى الاستدلال الفلسفى الى حلها ، ومدى ملائمتها لهذه المشكلة . غير أن هذه الملائمة لا يمكن فهمها إلا عندما نتحدد بالمسألة المراد حلها تحديداً واضحاً وبالتالي لا بد لنا أن نبحث أولاً ما هى مشكلة الفلسفة ، ثم نتقدم لنسأل : ما هى الحقائق الضرورية التى تتكشف أمامنا كنقطة انطلاق ، أو بداية ، يمكن أن يصل منها المرء الى حل لهذه المشكلة مبرر تبريراً عقلياً .

(١) مشكلة الفلسفة :

هناك تسليم عام ، طوال عصور الفكر ، بالرابطة التى تربط بين ذهن الانسان ونظام الأشياء ، وكانت هذه الرابطة مشكلة صيغت على أنحاء شتى بسبب ألوان الغموض والالتباس التى تكتنف مصطلحي الذهن والأشياء . ولقد اعتقد " فريير " أن مهمته الأولى ازالة هذا الغموض .

لقد افترض التراث الفلسفى ، فى العادة ، أن الذهن والشئ كائنان منفصلان أتم الانفصال ، حتى أن كلا منهما يمكن تعريفه على حدة دون الإشارة إلى الآخر . وعلى أساس هذا الزعم فقد أصبحت مشكلة الفلسفة تنحصر فى السؤال الآتى : كيف يمكن للعقل بذاته أن يرتبط بالشئ بذاته *per se* ؟ ولقد أدت محاولة حل المشكلة كما صيغت على هذا النحو إلى ظهور التمثيلات الحسية ، وهى نظرية تذهب إلى أن موضوعات العالم الخارجى تحدث فى الذهن أفكار تمثل ، أو تفسر على نحو ما هذه الموضوعات . وأول ما تتضمنه هذه النظرية هو أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة مباشرة للأشياء بذاتها ، طالما أن ما يُعرف على نحو مباشر ليس هو الشئ أو الموضوع وإنما الفكرة التى تمثلها فى الذهن . ولا يختلف من ذلك كثيراً طرح السؤال عما إذا كانت هناك معرفة استدلالية للأشياء بذاتها وإذا ما فهمت الرابطة بين الذهن والأشياء على هذا النحو ، فإنها سوف تتحول ، عاجلاً أم آجلاً ، على نحو ما حدث فى التاريخ بالفعل إلى سؤال عما إذا كان هناك أساس منطقى للاعتقاد فى وجود عالم خارجى على الإطلاق .

ولقد ظهرت عبر التاريخ ثلاثة مذاهب فلسفية تجيب عن هذا السؤال :

(أ) الواقعية الافتراضية :

وهو مذهب يقول أنه لا بد من افتراض وجود مثل هذا العالم ، رغم أنه لا يمكن البرهنة على وجوده . أى لابد من افتراض وجود نظام خارجى واقعى هو مصدر ادراكاتنا الحسية .

(ب) المذهب المثالى الذاتى :

وهو مذهب يوحد بصراحة بين الأشياء وادراكها ، ويذهب إلى أن الاعتقاد فى وجود عالم خارجى من الأشياء هو عائق غير منطقى .

(جـ) مذهب الشك :

وهو مذهب على حين أنه لا ينكر وجود نظام للأشياء ، فإنه يذهب إلى أنه لو كان هناك مثل هذا النظام ، فلا بد أن يكون شيئاً مختلفاً أتم الاختلاف عما ظهر لنا في الإدراك الحسى . ومن ثم لا بد أن يظل بالنسبة لنا موضوعاً للجهل وعلى الرغم من أن كل مذهب من هذه المذاهب الثلاثة لديه ما يقوله ، فلا واحد منها ، فى النهاية ، مقنع تماماً . فما أن ينفصل الذهن عن الأشياء انفصالاً حاداً حتى تختفى الطريقة المنطقية التى تجمعها معاً ، ويقع الفكر النظرى عندئذ فى محيرات لافكاك منها .

ومن صور هذه المحيرات هو بالطبع ، الافتراض الذى أدى إليها ، غير أن هذا الافتراض زائف ، وهو يظهر من وجهة نظر خاطئة عن طبيعة الإدراك الحسى . وطبقاً لهذه النظرة فإن الاختلاف بين ما يسمى بالأشياء ، وما يسمى بأدراكاتنا الحسية هو اختلاف مطلق . فى حين أن النظرة الصحيحة تذهب إلى أن الاختلاف نسبى فحسب ، فهو اختلاف يتبع اختلاف وجهات النظر وارتباطها بالموقف الفعلى ، فالواقعة الشاملة هى : الموقف - الإدراك ، ففى هذا يقف جانب موضوعى وجانب ذاتى ، لكنهما جانبان فحسب لنفس الموقف الشامل ، وفضلاً عن ذلك فهما متضايغان منطقياً ، إذ لا يمكن التفكير فى الجانب الموضوعى إلا بالإشارة إلى الجانب الذاتى ، كما أن التفكير فى الجانب الذاتى يتضمن لا محالة الإشارة إلى الجانب الموضوعى . فالمرء مثلاً ، يفكر فى الضوء من خلال فكرة الإبصار ، وليس فى استطاعة المرء أن يفكر فيه بطريقة أخرى . والعكس فإنه يفكر فى فكرة الإبصار من خلال تفكيره فى الضوء . ولا يمكن التفكير بطريقة أخرى . فنحن عندما نفكر فى الموضوع ، فأننا ننظر " بالقانون الحتمى لطبيعتنا " أن نفكر فى الذات معه على طول الخط . كما أننا

من ناحية أخرى عندما نفكر في الذات ، فاننا مضطرون بنفس الضرورة أن نفكر في الموضوع كذلك . فالذات والموضوع أو الذهن والشئ ، لا يوجدان كشيئين منفصلين ومستقلين ، وإنما هما جانبان لوجود واحد . فالذات والموضوع يشكلان اتحاداً لا ينفصم ، وتلك هي الواقعة الأساسية للمعرفة التي تتكشف لنا بالملاحظة ، كما يقام عليها الدليل بالتحليل النظري ، والفشل في ادراك هذه الواقعة خطأ قاتل وقعت فيه نظرية التمثلات الحسية في المعرفة وما أدت إليه نتائج فلسفية .

ينتج من الاعتبار السابقة أن المعرفة لا توجد في الذهن وحده ، لو كنا نعني بالذهن كيانا مستقلاً قائماً بذاته بمعزل عن الشئ ، كما أنها لا توجد في الأشياء مستقلة عن الذهن . وعلى ذلك فالمعرفة البشرية هي الذات المتحدة مع الموضوع اتحاداً لا ينفصم ، كما أنها الموضوع الذي يتحد مع الذات اتحاداً لا ينفصم ، ومحاولة تجاوز هذه العلاقة يعنى القيام بمهمة مستحيلة منطقياً . كما أن غموض الرابطة بين الذات والموضوع يؤدي إلى محيررات لا مفر منها ، كما تبرهن على ذلك النظريات القديمة أما عندما تكون هذه العلاقة واضحة فذلك هو بداية الحكمة الفلسفية .

ونحن الآن نرى مشكلة الفلسفة في ضوء جديد تماماً ، فلم تعد منحصرة في السؤال : ماهي العلاقة أو الرابطة بين ذهن الانسان أو العالم الخارجى ؟ لأن هذين الكيانين لا ينظر إليهما الآن كشيئين مستقلين ومنفصلين ، وإنما كشئ واحد . فالسؤال يطرح المشكلة بطريقة تتطوى على خلف محال ، ومن ثم فهو لا يمكن الاجابة عنه . لا لأنه تستحيل الاجابة عنه ، بل لأنه لا يمكن طرحه أصلاً ، فمشكلة الفلسفة الحقيقية تختلف عن ذلك أتم الاختلاف ! انها تتعلق بمضمون موقف الذات - الموضوع ، فلا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد سؤال عن

كيف تصنع المعرفة ؟ وانما السؤال الوحيد الممكن هو : ما هي طبيعة المعرفة ؟
تلك هي المشكلة الحقيقية للفلسفة .

(٢) بداية الفلسفة :

أما وقد وصلنا إلى أساس المشكلة الفلسفية ، فإنا نصبح في وضع يمكننا من التقدم نحو قرار الحقيقة الضرورية التي نقيم عليها ، آمين ، مذهبنا الفلسفي . لكننا لا نستطيع أن نتجه مباشرة نحو ادراك هذه الحقيقة الضرورية ، إذ لا تزال هناك خطوة أبعد يتطلبها تحليل المشكلة ، قبل أن نستطيع أن نميز بوضوح نقطة البدء في حلنا المبرر تبريراً عقلياً .

السؤال الذي نحاول الاجابة عنه هو : ما هي طبيعة المعرفة ؟ وهو بدوره سؤال غامض ، إذ أنه يفتح الباب أمام أكثر من تأويل واحد ، فلا بد لنا من تحديد معناه قبل أن نتمكن من استكمال السير : حين نتدبر ملياً السؤال : ما هي طبيعة المعرفة ؟ نجد أنه لا بد أن يعنى واحداً من اثنين : -

أولاً : قد يعنى السؤال عما هي المعرفة حسب ما تختلف اليه أنواعها ؟ وبعبارة أوضح : ما هي الأنواع المختلفة من المعرفة التي يمكن أن توجد ؟. كما أنه يمكن أن يعنى : -

ثانياً : ما هي المعرفة حسب ما تتفق فيه أنواعها ؟ وبعبارة أوضح : ماهي السمة الحتمية ، أي الخاصة ، أو المكون المشترك بين معارفنا جميعاً بغض النظر عن اختلافها وتنوعها من زوايا أخرى ؟. ولا يمكن أن يعنى السؤال عن طبيعة المعرفة سوى واحد من هذين المعنيين .

وخطوتنا التالية هي أن نبحث : أي صورة من هاتين الصورتين الممكنتين للسؤال ، هي الصورة الأساسية من الناحية المنطقية ؟. ومثل هذا

البحث سيكون موجزاً للغاية ، طالما أننا لسنا بحاجة إلى تفكير طويل حتى نرى أن السؤال الأول المتعلق بالأنواع المختلفة من المعرفة هو في ذاته سؤال غير أساسى ، ومن ثم فلا أهمية له من الناحية الفلسفية . فلسنا بحاجة إلى أن نتعلم أن الأنواع المختلفة من المعرفة هي : المعرفة الرياضية ، والمعرفة التاريخية ، وما الى ذلك . وهكذا لن يبقى أمامنا سوى السؤال الثانى وحده : وهو يقدم لنا المشكلة الأساسية فى الفلسفة . والاجابة عنه هي التى تشكل ما نسميه بالفلسفة . كما أننا سنجد بداخله الحقيقة الضرورية التى تصلح كأساس للمذهب .

فما هي هذه الحقيقة الضرورية ؟.

السمة الشائعة أوالخاصية المشتركة لكل معارفنا هي بالضرورة ذلك العنصر الذى يكون جوهريا بالنسبة لأى معطى من معطيات المعرفة ، والذى بدونه تكون المعرفة مستحيلة . "وبعبارة أخرى فلا بد أن يكون هذا العنصر اذا ما استبعد أن تستبعد معه بالضرورة معطيات المعرفة كلها ، ويصبح استردادها مستحيلا على نحو مطلق ، مالم نسترد ذلك العنصر المفقود . " فما هو ذلك العنصر ؟. هو ما لا بد من معرفته مع أى شئ آخر يعرف ، وهو وحده الذى يكون مشتركا بين جميع أنواع المعارف وذلك هو الذات أو الأنا الذى يعرف . فهو المحور الذى نلتقى عنده جميع المعارف ولا تكون أية معرفة ممكنة بدونه والاعتراف الصريح الواضح بهذه الواقعة الأساسية فى صورة قضية عامة يعتمد على هذا القانون الأساسى : " مع أى شئ يعلمه أى عقل ، ينبى أن يعرف هذا العقل ذاته على اعتبار أن هذه المعرفة هي أساس وشرط لعلمه . " تلك هي الحقيقة الضرورية الأولى لحلنا المبرر عقليا لمشكلة المعرفة .

وطالما أن هذه القضية هي أساس المذهب كله ، وأية قضية تالية ، ترتبط باقرارها فلا بد لنا ان نتوقف قليلا لتأمل ضرورتها : -

(أ) النقطة الأولى التى ينبغى علينا ملاحظتها هي أن التجربة لا تدحض هذه القضية وإنما هي على العكس تدعمها . فمن المؤكد أن احدى وقائع التجربة اننا عندما نتخبط فى مساعى الحياة أو يستغرقنا التأمل لا نكون على وعى بأنفسنا . غير أن هذه الواقعة لا تتعارض مع قضيتنا الأساسية " وانما هي فقط توضيح للقانون العام ، قانون الإلف الذى يعبر عنه هذا القول المأثور : " إلف يفرخ الإهمال " فنحن نألف أنفسنا حتى أننا نميل إلى إهمالها أو تجاهلها فى معطيات المعرفة ، ولا بد أن نلاحظ بعناية أنه على الرغم من أن قضيتنا تؤكد فقط أن الذات هي دائما حاضرة ، بمعنى ما فى المعرفة بنفس الطريقة التى تكون بها الادراكات والافكار موجودة (ربما ضمنا فحسب) فإن التجربة تدعم ذلك : دع انسانا يبحث بجد واجتهاد قدر استطاعته فى تجربته المعرفية ، فسوف يجد ، فى النهاية ، أن معرفته لأى مضمون هي معرفة خاصة به .

(ب) لكن ما هو أكثر أهمية من ذلك أن ننتبه جيدا الى أن العقل يكشف عن أن قضيتنا بديهية . اذ لو كان من الممكن لأى عقل ان يتلقى المعرفة فى أية لحظة دون أن يعرف أنها معرفة خاصة به أو معرفته ، لكان من الممكن بالنسبة له ان يفعل ذلك فى جميع اللحظات وفى كل وقت حتى ان الموجود العاقل يمكن أن يكون مزودا بالمعرفة دون أن يعرف مرة واحدة أن يمتلكها طوال وجوده " لكن ذلك خلف محال طالما أنه يتضمن تناقضا ، فالانسان الذى لا يعى أن ادراكاته الحسية وافكاره هي ملكه ، لا يمكن أن يكون على وعى بها على الاطلاق . ومن هنا فان الانسان الذى يعرف أى شئ لا بد أن يعرف باستمرار

ه يعرفه . لا بد بعبارة أخرى أن يكون لديه وعى ذاتى . وبالتالي فإن أول ضحية لنا هي حقيقة ضرورية للعقل ، وانكارها يتضمن تناقضاً (١).

(١) لاحظ أن المنهج الذى يتبعه " فريير " هنا هو إحدى صور المنهج الجدلى التى تعتمد على فحص ما يتضمنه موقف من المواقف ، بحيث تنتهى إلى القول بأننا لا نستطيع أن ننكر هذا المضمون بغير الوقوع فى التناقض . فإذا تناولنا بالدراسة بعض المواقف السيكلوجية فسوف نجد أننا نناقض أنفسنا إذا ما أنكرنا وجود الذهن كشيء تتضمنه هذه المواقف ، وفى هذه الحالة نضطر إلى إثبات وجوده . فإذا ما أخذنا ، مثلاً عبارة هيوم المعرفة " اتنى إذا ما توغلت داخلاً إلى صميم ما أسميه " نفسى " وجدتنى دائماً أعثر على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك .. اتنى لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ " نفسى " فى أى وقت بغير أدراك ما ، كما اتنى لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً على الإطلاق فيما عدا هذا الإدراك " لوجدنا أن قوله بأنه يتوغل داخلاً إلى صميم نفسه معناه أنه يتنبه إلى نفسه ، أعنى أنه يلتبه إلى الحالة السيكلوجية التى يتصادف وجودها لحظة الفحص : فما الذى يشير إليه هذا الانتباه إن لم يكن يشير إلى الذهن أو العقل ؟ .

وعلياً أن نلاحظ أيضاً أن هذه الصورة من صور " المنهج الجدلى " هى التى استخدمها ديكارت حين أثبت وجود نفسه بوصفه مفكراً . فديكارت لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشفه عن طريق الاستبطان ، بل زعم وجوده لأنه اكتشف أنه متضمن فى موقف معين كان يقوم بفحصه ووجد أن انكار الذهن لا يعنى سوى إعادة إثباته من جديد ، فنحن أثناء عملية الاستبطان نكون على وعى مباشر بالحالة السيكلوجية التى نقوم بفحصها ، لكننا نستطيع أن نستنتج وجود الذهن عن طريق المنهج الجدلى الذى يكشف لنا عن أنه من الضروري أن يكون متضمناً فى المواقف السيكلوجية ، وانكار وجوده ينطوى على تناقض .

راجع : د . زكى نجيب محمود " الجبر الذاتى " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام وهو نص رسالته للدكتوراة وملحق لكتابنا " رحلة فى فكر زكى نجيب محمود " أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠١ (المشروع القومى للترجمة رقم ٢٦١) .

الشرط الأول للمعرفة انن هو معرفة أنفسنا ويؤكد العقل صدق هذه القضية التي ليست قابلة للبرهنة على اعتبار أن العقل ذاته هو نقطة البداية ، والقضية المضادة التي تفصل بين الذات والموضوع في المعرفة لا تمثل سوى وجهة نظر السيكولوجيا الشعبية المبتذلة ، فالمعرفة في رأى " فريير " تعتبر الذات باستمرار الجانب الجوهرى فيها ، فالمعرفة تتحد باستمرار مع ما تعرفه . والجانب الموضوعى من موضوع المعرفة ، رغم أنه يمكن تميزه إلا أنه لا يمكن فصله بالفعل عن الجانب الذاتى أو الأنا . فهما معاً يشكلان وحدة المعرفة . وهى أفكار تعبر - فيما ترى الزابث هولدين - عن طابع هيجلى واضح ، بالغاً ما بلغ انكار " فريير " ارتباطه بمذهب هيجل . ولا يمكن لهذه المثالية أن تتكرر لحظة واحدة وجود الأشياء " الخارجية " لكنها تقول فحسب أنه لا معنى لها بمعزل عن علاقتها بالأشياء " الداخلية " فهذه الأشياء ، كما يقول هيجل ، لا يمكن أن تعرف منفصلة إلا على نحو مجرد فحسب . ومن هذه النقطة نسير الى القضية الهامة - وربما كانت أهم القضايا - وهى أن المادة بذاتها لا يمكن معرفتها على الاطلاق ، أو إلى ما يسميه " فريير " بنظرية الجهل " (١)

(١) Terrier, Thoemes , Bristol,

خامسا : استدلالات أخرى :

ينتج من هذه القضية الأساسية مباشرة أن موضوع أى معرفة ليس موضوعاً بالمعنى المألوف لهذا اللفظ ، وإنما هو موضوع زائد الذات على نحو ما كشف تحليلنا السابق ، وليس ذلك سوى صورة من قضيتنا الأصلية . لكنها ليست تكراراً مملاً لا نفع فيه ولا غناء ، مادامت تتميز بحمايتنا من خطأ قائل (أشرنا إليه من قبل) هو خطأ افتراض أن الموضوع مستقل عن الذات . وتؤكد هذه الصياغة أيضاً حقيقة أساسية أخرى أعنى أن الجانب الموضوعي للمعرفة ، رغم أنه يمكن تمييزه بوضوح ، فإنه فى الواقع لا يمكن فصله وجعله مستقلاً ، وإنما هما معا يكونان وحدة المعرفة . وينتج من ذلك فى الحال أن المادة بذاتها وكيفياتها معا سواء أكانت كيفيات أولية أو كيفيات ثانوية ، فهى لا يمكن معرفتها على نحو مطلق ، لا يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة . ومن ثم فإن الأساس الابستمولوجى للواقعية القديمة ينهار تماماً .

ومن ناحية أخرى فإن أى موضوع للمعرفة لا بد أن يحتوى على عنصر مشترك بين جميع أنواع الموضوعات ، وعلى عنصر خاص بهذا الموضوع وحده . وبعبارة أخرى فإن المعرفة مركب من ذلك العنصر الذى لا يمكن أن يتغير وهو العنصر الضرورى والكلى من ناحية ، ومن ذلك العنصر الذى يمكن أن يتغير أى الجزئى والحادث من ناحية أخرى . وذلك ما تبرهن عليه الواقعة الثنائية التى نقول ان جميع المعارف يمكن أن تصنف جميعاً على أساس أنها معرفة . ومع ذلك فهى كلها متميزة أتم ما يكون التمايز بعضها عن بعض . وهكذا نجد أن هناك جانبين يتضمنهما بناء أى معرفة : ما هو واحد وهو نفسه

فى الكل ، وما هو مختلف فى كل واحدة ^(١) . ومعنى ذلك أن كل معرفة هى بالضرورة مركب من العاملين معا . ^(٢)

أما العنصر المشترك بين جميع أنواع المعارف فهو الأنا أو الذهن ، فى حين أن العنصر الخاص بكل معرفة جزئية فهى المادة ، والشطر الأول فى هذه العبارة هو ببساطة تكرار لقضيتنا الأصلية ، فالأنا تعرف بالضرورة مع ما يعرف . والشطر الثانى تقرره الاعتبارات التالية :

(أ) انه يمكن تصور معرفة لا يدرك فيها العنصر المادى ، وبالتالي فالمادة ليست عنصراً مشتركاً بين جميع أنواع المعارف .

(ب) المادة هى عنصر فى بعض أنواع المعارف ، وهى حين تكون كذلك فإنها تعرف بوصفها الجانب المختلف من هذه المعارف .

وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نقول : أن الأنا لا مادية . إذا كنا نعنى باللامادية ، ذلك الجانب الكلى من المعرفة ، طالما أن الأنا هى العنصر الكلى فى المعرفة ، ولا يمكن أن تعرف على أنها عنصر جزئى . وبالتالي لا يمكن أن تُعرف على أنها مادية . وفضلاً عن ذلك فإن الأنا بذاتها لا يمكن معرفتها مادامت الأنا هى العنصر المشترك بين جميع أنواع المعارف . ولا بد لكل معرفة أن تحوى عنصراً مختلفاً ، والافان الأنا لا تعرف الا على نحو معدل .

(١) كلمة معرفة هنا تعنى المعروف أى موضوع المعرفة ولا تعنى فعل المعرفة ذاته .

(٢) يؤكد " فريير " أن هذه الحقيقة تجعل التأويل التقليدى لنظرية أفلاطون تافهاً ، وهو التأويل الذى يجعلها نظرية تقول بوجود نوع أدنى من المعرفة ينشغل بالجزئيات ونوع أعلى يهتم بالكليات فهو تأويل ، فى رأيه ، يتعارض تاريخياً مع المجرى الرئيسى لفكر أفلاطون .

تعديلاً طفيفاً . لكن علينا أن نتذكر ، دائماً ، أنها تعرف كعنصر كلى دائم يبقى
بلا تغير وسط الجزئيات المتغيرة . (١)

طالما أن الأنا لا بد أن تشكل جانباً من أى معرفة ، وطالما أنها لا يمكن
أن تعرف أنها مادية (أعنى لا يمكن أن تدركها الحواس) فإنه ينتج من ذلك أن
موضوعات الحس المحض لا يمكن أن تكون أبداً موضوعات للمعرفة . لأن
موضوعات الحس المحض متناقضة ذاتياً ، طالما أن كل ما يعرف لا بد أن
يعرف مع ما لا يمكن أن يكون بذاته موضوعاً محضاً للحس . وبهذه النتيجة
نكون قد حطمنا الأساس الذى تقوم عليه النظرية " الحسية " فى كل صورها .
وهى النظرية التى تقول أن كل معرفة يمكن أن تستمد من - أو تشير إلى -
الحواس ، ولا يتضمن ذلك بالطبع أى انكار للقضية التى تقول أن كل معرفة
تأتى عن طريق التجربة ، فالمعرفة ذاتها تجربة . والقول بأن المعرفة تأتى من
التجربة يعنى ببساطة القول بأن المعرفة معرفة وهو تحصيل حاصل أجوف .
ومع ذلك فإن ما يتم انكاره هو وجهة النظر التى تقول انه " لا شئ فى العقل الا
وكان من قبل فى الحس " وبعبارة أخرى : وجهة النظر التى تقول ان المعرفة
تأتى من التجربة الحسية . فالتجربة الحسية ليست هى نفسها معرفة وانما هى
فحسب عنصر من عناصر المعرفة : " فالحس والعقل يشكلان معا استعداداً

(١) لا بد أن نضع فى ذهننا أن المناقشة هنا تتعلق بالأنا والمادة فقط من حيث وظيفتهما
فى الموقف المعرفى . والنقطة الهامة هنا ليست أن الأنا أو الذات لا يمكن أن تكون
مادية ، بل لا يمكن معرفتها على أنها كذلك . وليست لا يمكن أن توجد بذاتها (أى
فى حالة غير متعينة) بل لا يمكن أن تعرف بذاتها ولم تظهر حتى الآن مشكلات
الانطولوجيا أو الوجود ، فهى لا تبدأ فى الظهور الا بعد أن تنكشف طبيعة الجهل ،
مادام " فريير " مقتنعاً بأن الاجنيولوجيا (علم الجهل) تسبق منطقياً أية دراسة
للموضوعات الانطولوجية .

واحدًا للمعرفة ، و لا يمكن أن تصل أية معرفة إلى الذهن الا عن طريق عملية مشتركة منهما .^(١)

من الممكن إقامة تفرقة بين (أ) المعرفة أو عملية المعرفة (ب) الفكر أو عملية التفكير ، مستخدمين الأولى للتعبير عن تجاربنا المعرفية الأصلية - الادراكات الحسية ، مثلاً ، التي لدينا من الأشياء عندما تكون أمامنا بالفعل . والثانية للتعبير عن معرفتنا بهذه المعرفة السابقة . وعلى أساس هذه التفرقة يمكن أن نفترض أن من الممكن لنا أن نفكر فيما يستحيل علينا معرفته . غير أن مثل هذا الافتراض لا بد أن يكون خاطئاً ، إذ من المستحيل أن نفكر فيما يستحيل علينا معرفته . طالما أن التفكير ليس شيئاً آخر سوى تمثل ما كان حاضراً من قبل في المعرفة . والتفكير ، بالطبع ، يمكن أن يغير من ترتيب معطيات المعرفة ويحورها إلى تركيبات جديدة . على نحو ما يفكر المرء مثلاً في القنطور^(٢) ، ليست لدينا النية لانكار قوة التفكير هذه ، وإنما النقطة الهامة هي أن هذا التفكير لا يمكن أن يتجاوز المعرفة من جانب واحد ، ولا أن تطرح من الجانب الآخر أى عنصر جوهري . ويمكن أن نقاس وحدة التفكير في عناصرها الجوهرية أو الحد الأدنى منه - بوحدة المعرفة أو الحد الأدنى منها . وكل ما لا يمكن أساس معرفته ، فهو لا يمكن أساساً التفكير فيه . وعلى ذلك فإن المادة بذاتها وكيفياتها ، مثل الأنا بذاته وكيفياته - لا يمكن معرفتها ، وهما أيضاً بالضرورة لا يمكن التفكير فيهما .

(١) Quoty by w. cunningham : op. cit. p. 30.

(٢) القنطور مخلوق في الأساطير اليونانية نصف جسده الأعلى على هيئة إنسان ، والنصف الأسفل على هيئة حصان يعيش أساساً في تساليا في الغابات وعلى قمم الجبال . راجع د . امام عبد الفتاح امام " معجم ديانات وأساطير العالم " المجلد الأول ص ٢٥٣ مكتبة مدبولي بالقاهرة .

وفضلا عن ذلك فطالما أن الكون هو وحده الذى يمكن أن يُعرف وهو يتألف من موضوعات على علاقة بالذات ، فإنه ينتج من ذلك أن مثل هذا الكون هو وحده الذى يمكن التفكير فيه ، والمعنى الوحيد الذى يستطيع فيه أى ذهن أن يفكر فى كون مستقل هو المعنى الذى يمكن التفكير فيه فى موضوعات تتألف مع ذهن آخر . وإذا ما اعترض معترض بأن ذلك ، فيما يبدو ، مستحيل منطقيا (اعنى أن الذات الأخرى يمكن معرفتها عن طريق ذهن ما) فإن الجواب هو أن ما نفترضه واضح منطقيا ، طالما أنه فى فهم الذهن لنفسه وهو يتألف مع الموضوعات ، يقدم لنا نموذجا أو مثلا يمكن أن نعرف ، طبقا له ، ذهنا آخر فى نفس الحالة . وأخيرا فإن الموضوع فى مركب مع الذات هو وحده الذى يمكن معرفته ، ومن ثم هو وحده الجوهر أو المطلق الذى يمكن التفكير فيه ، لأن مركب الذات - الموضوع هو وحده الذى يمكن أن يعرف أو يفكر فيه دون أى شئ آخر يكون من الضروري معرفته أو التفكير فيه معه . (١)

كل ما قلناه حتى الآن يصدق لا فقط على المعرفة البشرية أو التفكير البشرى ، بل على كل معرفة وكل تفكير أيا كان نوعه . فنحن نعالج جوانب عارضة من المعرفة أو التفكير ، وانما عالجنا القوانين الكلية التى لا تتغير لأى فكر وأى معرفة - الشروط التى بمعزل عنها تكون المعرفة مستحيلة وكذلك أى عقل . ومن المهم أن نلاحظ فى هذا السياق أن حواسنا ليست قوانين للمعرفة ملازمة على نحو كلى ، وانما هى ، بالعكس ، شروط عارضة للمعرفة ، ومن الممكن أن نتصور عقولا أخرى غير العقول البشرية يمكن أن تفهم الموضوعات بطرق أخرى غير السمع والشم والرؤية ، واللمس ، والتذوق ، لأنه من الممكن تصور أن حواسنا يمكن أن تتغير تماما وتظل المعرفة ممكنة

معرفة ذات مضمون مختلف أتم الاختلاف بالطبع ، عما نملكه الآن . ومن ثم فالحواس ليست شروطاً لازمة لا غناء عنها للمعرفة والفكر ، وإنما هي عارضة فحسب .^(١) وما هو لازم ولا غنى عنه هو ما لا يمكن تصور المعرفة والتفكير بدونه أعني الذات والموضوع في وحدة لا تنقسم .

يمكن أن نقول في النهاية أن الجواب عن السؤال الذي بدأنا منه وهو : ما هي المعرفة ؟ هو : المعرفة هي إدراك الذات مع كل ما يدركه المرء ذلك وحده هو المعرفة . أما السؤال : وما هو المعروف ؟ فإن الجواب هو مركب الذات - الموضوع هو الحد الأدنى - أو للوحدة - لأي معرفة ممكنة ، هذان العاملان مطلوبان ليشكلا أي معرفة وعن السؤال : ما الذي لا يمكن معرفته على نحو مطلق ؟ يكون الجواب : أي موضوع بدون الذات ، وأي ذات بدون الموضوع : هذا ما لا يمكن معرفته على نحو مطلق . وأخيراً فإن السؤال : ما الذي يمكن التفكير فيه ، وما الذي لا يمكن التفكير فيه ؟ يكون جوابه : أي شيء يمكن معرفته يمكن أيضاً التفكير فيه وأي شيء لا يمكن معرفته لا يمكن أيضاً التفكير فيه . تلك هي النتائج الرئيسية لعلم الابستمولوجيا .^(٢)

(١) يعتقد فريير أن تجاهل هذه النقطة هي التي جعلت نظرية التمثلات الحسية - ونظرية باركلي أيضاً - تضل ضللاً بعيداً ، إذ يتأرجح انصار نظرية التمثلات الحسية بين رفع الحواس إلى مستوى الضرورة مع الأنا من ناحية ، وبين رد الأنا إلى مستوى العرضية والحدوث وهو مستوى الحواس من ناحية أخرى . أما " باركلي " فقد قبل البديل الأول لكنهما معا وقعا في نفس الخطأ . لأنهما معا فشلا في التعرف على أن الأنا شرط ضروري لكل معرفة ، والفكر سواء أكان بشرياً أم لا ، في حين أن الحواس عارضة أو حادثة فحسب ولا يكون لها مغزى إلا بالإشارة إلى المعرفة البشرية والتفكير البشري .

سادسا : طبيعة الوجود :

من الخطأ افتراض أننا نستطيع أن ننقل مباشرة من نتيجة بحثنا الابستمولوجي إلى تحديد طبيعة الوجود . فلابد أن يشكل مثل هذا الانتقال ثغرة قاتلة في منطق البرهان . إذا لو كنا في إجابتنا عن السؤال : ما الموجود حقاً وعلى نحو مطلق ؟ سوف نرتد الى الوراء ، الى الابستمولوجيا ، أعنى إلى نظريتنا في المعرفة - ونجيب بأنه ما يمكن معرفته أو التفكير فيه على نحو مطلق ، أعنى الموضوع زائد الذات ، فإن الباب يظل مفتوحاً امام الفيلسوف الشاك ليؤكد أن مثل هذه الاجابة لا تنتج بالضرورة حتى لو سلمنا بالنتائج الابستمولوجية السابقة ، طالما أن ما هو موجود هو ما يمكن أن نجهله من الأعماق ، ونحن لم نتقدم حتى الآن بمبادئ للرد على اعتراضات الفيلسوف الشاك .

ومثل هذه المبادئ لا يمكن عرضها الا فى " علم الاجينولوجيا Agniology " أو نظرية الجهل . التى لعبت دوراً هاماً ، بغض النظر عن أصالتها - فى الفكر الانجليزى -

ولهذا فقد بقى أمامنا أن نبين أن موضوع الجهل يتحد بالضرورة مع موضوع المعرفة ويمكن ان نبين ذلك الآن توأ .

الجهل عند " فريير " نوعان : الأول اتفاقى أو ثانوى أو عارض بالنسبة لبعض العقول لا كلها . وهو جهل النقص كما يقول وبذلك كقولنا ان فلانا يجهل اللغة الفلانية لأنه لم يتعلمها . والنوع الثانى هو الجهل العارض لكل العقول بطبيعتها ذاتها ، ولا يعبر عن نقص أو عيب ما . ومن ثم فإن قانون الجهل هو

" أننا يمكن فقط أن نجهل ما نستطيع أن نعرفه " أو " ما يمكن أن نعرفه هو وحده الذى يمكن ان نجهله " . (١)

غير أن الجهل يمكن ، منطقياً ، علاجه ، ومالم يكن الأمر كذلك ، فإن المعرفة التى يمكن عن طريقها اصلاح الجهل الذى نتحدث عنه تتناقض مع طبيعة العقل ، وذلك خلف محال . ومن ثم فانه لا يمكن أن يكون هناك جهل الا بذلك الذى يمكن لنا معرفته ، مادام الجهل بشئ لا يمكن معرفته لا يمكن علاجه منطقياً ، وهكذا نجد أن موضوع الجهل يتحد مع موضوع المعرفة . (٢)

إذا سلمنا بالنتيجة التى وصلنا اليها فاننا نكون فى وضع يمكننا من السير بلا خوف الى اعتراضات الفيلسوف الشاك ، وكذلك الى تعريف طبيعة الوجود المطلق . فما هو موجود حقاً وصدقاً : إما أن يكون هو ما نعرفه وما لا نجهله ، وليس ثمة بديل آخر ممكن . لكن ذلك الذى لا نستطيع أن نعرفه ولا أن نجهله لا بد أن يكون شيئاً متناقضاً اذ لو لم يكن تناقضاً لكان من الممكن أن نعرفه ، ومن ثم فهو اما أن يكون موضوعاً للمعرفة أو موضوعاً للجهل (٣) وما يوجد حقاً على نحو مطلق لا يمكن أن يكون شيئاً متناقضاً طالما أنه لا يوجد تناقض فى القضية التى نقول أن هناك شيئاً ما (أيا ما كان) يوجد حقاً وعلى نحو مطلق . وبالتالي فإن ما يوجد لا بد أن

(١) Elizabeth Haldane: op. cit. p. 96-97 .

(٢) يعرض " جروت " فى كتابه " بحث استطلاعى فلسفى Exploratis Philosophia لنقد " نظرية الجهل " عند فريير بشئ من التفصيل الجزء الأول ٧٤ - ٧٥ .

(٣) التناقض موجود فى الفصل بين الذات والموضوع ، أعنى اذا ما أخذت الذات على حدة أو بذاتها أو أخذ الموضوع على حده أو بذاته (مبادئ الميتافيزيقا القسم الثالث القضية الأولى الملاحظة رقم ١٠) .

يكون موضوعا للمعرفة أو موضوعا للجهل . أعنى أنه لا يمكن أن يكون المادة بذاتها ولا الذهن أو الأنا بذاته بل فقط شيئا ما عبارة عن موضوع زائد ذات . ومن ثم فإن أى موجود مطلق هو بالضرورة ذات مع ما تدركه .

لا يحتاج المرء إلى التردد ، أو الوقوع فى الغموض ، لكى يجيب عن السؤال كم عدد ما يوجد من موجودات مطلقة ؟ فمن الناحية المجردة يمكن أن يكون هناك عدد كبير من الموجودات المطلقة ، لكن واحداً منها هو الضرورى من الناحية المنطقية . ومن ثم نستطيع أن نقول أن واحداً منها فقط هو الموجود الضرورى على نحو مطلق . أما الموجودات الممكنة من الناحية التجريدية فهى حادثة وليست ضرورية . لأن الموجود الضرورى المطلق الوحيد هو الروح المطلق الذى يتألف من الأشياء جميعاً وهو ضرورى لأنه لا بد من التسليم به حتى ننقذ العالم من أن يعرض أمام العقل تناقضاً . أما الموجودات الأخرى (العقول المتناهية والأشياء) فلا تحتاج إلى التسليم بها لانقاذ العالم من التناقض ، ومن ثم فهى حادثة أو عارضة .

سابعاً : خاتمة :

قيل عن فلسفة " فريير " انها مستمدة الى حد كبير من فلاسفة القارة ، المنهج من اسبنوزا والمضمون من هيغل الذى بدأ مذهبه فى الظهور فى الثقافة البريطانية فى ذلك الوقت . غير أن " فريير " يرفض هذا الاتهام ويقول فى ملحق كتابه " مبادئ الميتافيزيقا " : فلسفتى اسكتلندية حتى النخاع ، وأنا أرفض أبوتها لألمانيا أو هولندا ، فقد عُزلت خيوطها فى البيت ، ومن نسيج قومى " لكن هناك شكاً كبيراً فى صحة هذه العبارة لأن أفكاره من حيث المنهج والمذهب تختلف اختلافاً جذرياً عن المجرى الرئيسى للفلسفة الاسكتلندية .

قد يقال ان هناك تشابهاً عاماً فى المنهج بين " مبادئ الميتافيزيقا " وكتاب الأخلاق لاسبنوزا وإن كان التشابه وحده لا يجعلنا نستدل منه على أن " فريير " كان يتابع اسبنوزا عن وعى ، فليس بينهما شئ مشترك سوى ان كلا منهما حاول ، بطريقته الخاصة ان يبنى مذهباً فى صورة سلسلة من القضايا مستتبطة من نقطة بداية تؤخذ على أنها ضرورية . ويؤكد " فريير " أن ذلك لا بد أن يكون خاصية مشتركة بين جميع الفلاسفة الذين حاولوا بجدية متابعة منهج العقل ذاته ، ولم يعمدوا إلى الانغماس فى معارك خيالية . والتوازي فى المنهج بين " اسبنوزا " و " فريير " قد يفسره أن كلا منهما أخذ على عاتقه تطوير فلسفة يكون من الممكن تبريرها تبريراً عقلياً . وهما معا يتفقان على المطالب التى على الفلسفة أن تحققها .

أما بالنسبة للقول بأن فلسفة " فريير " ليست سوى عرض لمضمون فلسفة هيغل فى ملابس جديدة ، فإن من الباحثين من يذهب إلى أن هذا الوصف مبالغ فيه ، طالما أن فريير يعلن مراراً أنه لم يفهم مذهب هيغل : " مَنْ الذى يستطيع حتى الآن أن يتقوه بكلمة واحدة مفهومة عن هيغل ؟ لا من أبناء جلدته ولا من

البلاد الأجنبية . رغم وجود القمم هنا وهناك التي تسطع أقوى من ضوء الشمس ، فإن الفواصل مملوءة ببحر الظلمات ، ولا يمكن الابحار فيها بمساعدة أى بوصلة ، وفي جو لا يستطيع العقل البشرى أن يتنفس فيه . ان هيجل لا يمكن النفاذ اليه لأنه يشبه ، تقريباً ، جبلا من حجر صوان . " (١) غير أن ما يقوله " فريير " أحياناً من أنه قرأ مؤلفات هيجل عدة مرات ، ثم المقال الذى كتبه عن مذهب هيجل فى " القاموس الامبراطورى للسير العالمية " (١٨٥٧ - ١٨٦٣) فضلا عن الافكار الهيجلية الكثيرة المتناثرة فى فلسفته : مثل الوعى الذاتى ، ومركب الذات والموضوع ، والأنا واللاأنا ، والمعرفة والوجود ، والروح المطلق .. الخ يجعلنا لا نستطيع أن نأخذ ما يقوله من أنه لم يفهم هيجل مأخذ الجد ، ولقد عرض فريير لعلاقته بهيجل فى شئ من التفصيل فقال :

" الحقيقة بالضبط هى ما يأتى : لقد قرأتُ معظم مؤلفات هيجل مراراً وتكراراً ، لكننى لا أستطيع أن أقول اننى استوعبت هذه الفلسفة ، فلم أقدر الا على فهم عدد ضئيل من الفقرات هنا وهناك من هذه المؤلفات . ولقد أعجبتُ بها أعجاباً عظيماً لما فيها من عمق فى البصيرة ، واتساع فى الحكمة ، ولنغمتها الهائلة . لكننى لا أستطيع أن أقول أكثر من ذلك . فلو فهمه أحد أفضل منى ، وبتوسع أكثر ، فهو يتميز عنى ، وأنا اعترف اننى احسده على هذه الميزة . أما بالنسبة لى فلا بد أن اعلن اننى لم أجد كلمة ولا فكرة لهيجل مناسبة لمذهبى ، واذا كان هيجل قد اتبع المنهج البرهائى كما فعلت فذلك مالم أتبينه ، وسوف أكون ممثلاً لو أن أحداً أوضح لى ذلك . " (٢) لكن لا شك أن المقالات التى كتبها فى " القاموس الامبراطورى " تدل على أنه فهم ، على الأقل ، المبادئ

H. Halder: Neo-Hegelianism , p. 3-4 .

(١)

Ibid.

(٢)

الاساسية فى المثالية الالمانية لا سيما ما يسمى " بالهيجلية " وتأثر بها ربما على نحو اكثر بكثير مما يدرك . بل أن الاثر الهيجلى واضح فى كتابه " تاريخ الفلسفة " فهو يبدأ مثل هيجل بأن يشير إلى أن دراسة الفلسفة هى دراسة للعقل فى تطوره ، وينبغى على مؤرخ الفلسفة ألا يضع فى ذهنه أنه يؤرخ لمذاهب حاضرة حتى يومنا الراهن ، وأنه ليس فى تاريخ الفلسفة شئ عشوائى أو تعسفى وانما هو فكر عقلى يتجلى وينكشف طوال التاريخ . (١)

ومهما يكن من شئ فلا شك أن " فريير " بذر الكثير من البذور فى الأرض التى نبتت فيها " الهيجلية الجديدة " وساهم مساهمة فعالة فى صد تيار المذهب التجريبي الكاسح فى انجلترا . ومات قبل أن يصدر سترلنج كتابه العظيم " سر هيجل " بعام واحد .

"الباب الثالث"

"المبشرون بالهيكلية"

" الفصل الأول "

" جون جروت "

" (١٨٦٦ — ١٨١٣) "

أولا : حياته :

" جون جروت " فيلسوف أخلاق وابستمولوجيا ، ولد في " بكنهام " في مقاطعة كنت Kent ، الأخ الأصغر للمؤرخ المعروف جورج جروت - برس الكلاسيكيات في كيمبرج ، وأصبح زميلا في كلية ترنتي عام ١٨٣٧ . نال درجة كهنوتية من كنيسة إنجلترا ، وأخيرا ، حصل على معاش من الكنيسة في " ترمبجتون " حيث أقام حتى وفاته . وفي عام ١٨٥٥ خلف " وليم هيوهويل " أستاذا للفلسفة الخلقية في كيمبردج ، وظل في هذا المنصب حتى وفاته عام ١٨٦٦ وتشكّلت ، لعدد من السنين جماعة غير رسمية كانت تسمى " نادي جروت " كانت تلتقى معه بانتظام للمناقشات الفلسفية ، من بين أعضائها " هنري سدجويك وثن " Venn .

لم يصدر له في حياته سوى كتاب فلسفي وحيد هو " بحث استطلاعي فلسفي Exploratio Philosophia " المجلد الأول أصدره عام ١٨٦٥ ، في نفس السنة التي ظهر فيها كتاب " سترانج " عن هيجل ، وقد ذكر في مقدمته أن في نيته إصدار المجلد الثاني ، لكن ذلك لم يتحقق بسبب وفاته .

أما بقية مؤلفاته ، فقد نشرت بعد وفاته وقد ترك لمنفذ وصيته " جوزيف مايور J. Mayor .. " مجموعة ضخمة من المخطوطات مع تعليمات بأن تنشر هذه المجموعة ككل أو على أجزاء أو لا تنشر على الإطلاق ، وقد اختار " مايور " من هذه المخطوطات المؤلفات الآتية : -

أ - اختبار لفلسفة المنفعة An Examination of the Utilitarian Philosophy
وقد نشر عام ١٨٧٠ .

ب - بحث في الأفكار الاخلاقية A.Treatise on the Moral Ideas وقد نُشر عام ١٨٧٦ .

ج - المجلد الثاني من " بحث استطلاعي فلسفي " وقد نشر عام ١٩٠٠ .

ثانيا : انتقاداته :

فى استطاعتنا ان نقول ان " جروت " طور فلسفة مثالية مستقلة فى ظاهرها وبروح المنهج الجدلى عند هيجل والواقع أنها فى بعض تفصيلاتها تذكرنا على نحو مدهش بالمراحل الأولى للوعى التى عرضها هيجل فى " رحلة الاستكشاف " فى كتابه العظيم " ظاهريات الروح " وكانت فيما يبدو الصياغة المبكرة لهذا الضرب من التفلسف فى الفلسفة البريطانية .

ولقد اشتمل كتابه الفلسفى الأول " بحث استطلاعى فلسفى " على كثير من التعليقات النقدية لفلسفة : فريير ، وهاملتون ، ومل ، .. الخ - وعلى الرغم من عدم تماسك الكتاب ، فقد كان بالغ الأهمية فى حركة المثالية البريطانية ، فهو فى البداية يعرض آراءه فى المسائل العليا فى الفلسفة " ويقتبس باستحسان صفحات طويلة من كتاب فريير " مبادئ الميتافيزيقا : " فلا الأشياء الموجودة ولا غير الموجودة يمكن تصورهما بعيداً عن العلاقة بعقولنا ، ومن هنا فان القانون الأعلى للعقل يقول أنه لا يمكن تصور الروح الأسمى منعزلاً عن الكون ، ولكى نتجنب تناقض الكون مع العقل ، فلا بد من التسليم بوجود هذا الروح مع العالم ، ففى حكم العقل لم تكن هناك لحظة وجد فيها الكون بغير وجود الله .. فكل عقل يفكر ولا بد أن يفكر فى وجود الله كلما فكر فى شئ يجاوز حدود الملاحظة البشرية . " (١)

وعلى الرغم من أن " جروت " وجد نفسه بهذه الطريقة على اتفاق مع النتيجة المثالية والتأليهية التى وصل اليها " فريير " فإنه لم يستقر قط على البرهان الذى أدى به إلى هذه النتيجة . بل كان مقتنعاً ، على العكس أن برهان

Qouted by G. Watts Cunningham : The Idealistic Argument in Recent British (١) and American Philosophy The century co. N. Y. p. 66.

" فرير " كان معيباً في بعض جوانبه الهامة ، كما أن منطقته غير مقنع ، وذلك لسببين : -

الأول : يذهب جروت إلى أنه لا أهمية لمنهج اقليدس الهندسى الذى أخذ به " فرير " بل أنه شعر ، بقوة ، أن مثل هذا المنهج يستحيل تطبيقه فى ميدان الفلسفة . فضلا عن الخطأ الرئيسى الذى وقع فيه " فرير " انه نسى " معظم المقدمات الهامة كالتعريفات والبديهيات " مع أنها أساسية فى " المنهج الاقليدى " فضلا عن انه كان يساوره الشك فى امكان العثور على بداية ، فى هذا المنهج للفلسف الجاد ، لأنه لا يسمح الا بتكرار عقيم ملل .

والثانى : لم يتأثر " جروت " كثيراً بمزاعم " فرير " وحماسه الزائد عن أصالة نظريته فى الجهل . لقد كان على استعداد للتسليم بأن النقطة التى أكدها فرير فى نظريته عن الجهل ذات مغزى منطقى هام ، لكنه لم يقتنع بأن فرير ، كما زعم ، كان أول فيلسوف يقول بها . يقول : " يزعم مستر " فرير " لنفسه للشئ الكثير عن نظريته فى " الاجنولوجيا " لو نظرية الجهل كما كان كان سير ولیم هاملتون مغرماً بأنه ها هنا تكمن أصالته فهو أول من غزا هذه الأرض الجديدة . ولا تبدو لى هذه الجدارة عظيمة فى الفلسفة على نحو ما تكون عليه فى فروع أخرى من الفكر والأدب ، لأن مشكلات الفلسفة كلها متشابكة ، فما أن تلمس أول مشكلة حتى تظهر لك المشكلة الأخرى ، وتضعف التفرقة فيها بين ما هو جديد تماماً وما قد أعيد صياغته فى كلمات جديدة . لكن التفرقة بين جهل ما يمكن لنا معرفته ، وبين الجهل المحض - مسألة بالغة الأهمية . " (١)

ثالثاً : فلسفته :

يفرق جزوت تفرقة هامة ، منذ البداية بين وجهة نظر الفلسفة ووجهة نظر مذهب الظواهر (ويمكن أن نقول بصفة عامة أنه هو نفسه المذهب الطبيعي الذي يعبر عن وجهة نظر العلم) الذي يزعم أنه الكلمة الأخيرة في الفلسفة أو هو الفلسفة كلها . ان معرفة الظواهر هي شكل مفيد من أشكال المعرفة ، وهي تمثل نوعاً حقيقياً من التجريد في مجالها الخاص ، مجال العلوم الطبيعية ، ولكنها مع ذلك لا تعدو أن تكون تجريداً مستعداً من سياق أوسع منها كثيراً ، فهي اذن معرفة مبدئية تمهد للمعرفة الفلسفية بمعناها الدقيق . ومن هنا كان من الواجب تكملة وجهة نظر الظاهرية واتمامها بوجهة النظر المثالية ، بل ان تفكيرنا لا يكون فلسفياً حقيقة الا اذا فكرنا بطريقة مثالية . (١) فالقضية الأساسية التي يركز عليها كل شئ آخر ليست أن الأشياء موجودة بل اننا نعرفها أعني نفكر فيها كأشياء موجودة . فليس ترتيب الأمور أن الأشياء توجد أولاً ثم نعرفها أو نعرف أجزاء منها بعد ذلك . بل المعرفة أولاً وهي تتطوى على وجود ما نعرفه . وهكذا لا بد أن نبدأ من الذهن أو الوعي الذي يعرف ذاته كجزء من الواقع أو من الكون . وفي هذا الوعي - الذي يمثل وجهة نظر الفيلسوف - يكمن كل يقين وكل معرفة .

فمذهب الظواهر يفرق تفرقة حادة بين موضوعات المعرفة وواقعة المعرفة ذاتها . ثم يعالج تلك " الموضوعات " على نحو منفصل ومجرد ، أما وجهة نظر الفلسفة ذات " المنطق الأعلى " فهي تشدد على واقعة المعرفة أو الوعي كواقعة أساسية . لكن ذلك لا يعنى معالجة ملكات المعرفة على نحو

(١) قارن رودلف ميتس : " الفلسفة الانجليزية في مائة عام " المجلد الأول ، دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٦٣ ص ٢٩٨ .

منفصل عن " موضوعاتها " فهما هنا يكمن الخطأ الأساسى الذى وقع فيه كانط .
 وإذا كان مذهب الظواهر صادق تماماً فى مجاله الخاص ، فإنه يعبر عن وجهة
 نظر مجردة ، ومن ثم فهو غير مقتع على الإطلاق ، ولا يمكن للمرء أن يكتفى
 به ، بل لا بد له أن يتجاوزه ليصل إلى وجهة النظر الفلسفية ، ولكى يزداد
 الأمر وضوحاً لا بد أن نقول أن مذهب الظواهر يتصور الكون كما يتصوره
 العلم الطبيعى ، وهو عالم الزمان والمكان حيث توجد المادة والحركة ، أو
 القوى التى تعمل فى المادة وتؤثر فى أجسامنا فتعطينا ما يمكن أن نسميه
 بالكيفيات الحسية : الذوق ، والضغط ، والوزن ، وما إلى ذلك . وتظل الأشياء
 لغزاً من وجهة نظر مذهب الظواهر ، لأن كل شئ منها يحتوى على وحدة ،
 والوحدة من وجهة نظر هذا المذهب لغز غامض . حتى " القانون " نفسه لغز
 غامض بالنسبة لهذا المذهب ! (١)

ان المشكلة الأساسية التى يعانى منها هذا المذهب لذا ما اعتبرناه الكلمة
 الأخيرة تكمن فى المعرفة التى يصل إليها ، فليس هناك " عقل " بالمعنى الفلسفى
 فى هذا المذهب ، وكلمة " نحن " لا تعنى سوى أجسام حية . ومن ثم فالمعرفة
 لا تعنى سوى الاتصال الفرىقى بين أحداث الزمان والمكان وبين أجسامنا .
 ومعيار الحقيقة عند هذا المذهب هى " التناغم بين قدراتنا الحسية وتجارب
 الآخرين " وهو معيار يصعب أن يمتد ليشمل جميع حالات المعرفة .

أما وجهة النظر الفلسفية ، فهى كما رأينا ، تبدأ من الوعى ، وها هنا
 نجد لدينا اليقين الذى يجاوز الاعتراضات التافهة : " اننا نشعر بداخلنا على أقل
 تقدير اننا على يقين من أن : الشعور ، واللذة والألم هى حقائق واقعية ، وأن
 الفرد هو ما نسميه بأنفسنا ، وأن الوعى أو "الكوجيتو" الموجود " هو أنفسنا (٢)

G.W. Cunningham : op. cit. p. 72

(١)

G.W. Cunningham : Ibid p. 74.

(٢)

ومما تجدر ملاحظته أن " النحن " الخاصة بالوعي تختلف أتم الاختلاف عن " النحن " الخاصة بمذهب الظواهر : فالأولى هي الشعور أما الثانية فهي ببساطة أجسامنا .

غير أن يقين الوعي الذي نبدأ به على هذا النحو هو يقين مزدوج : فنحن من ناحية نشعر بوجود أنفسنا ، ونشعر في الوقت ذاته أن هناك شيئاً موجوداً بجوار أنفسنا . وهذان الشعوران هما واقعة واحدة منظوراً إليها من وجهتين مختلفتين من النظر وليسوا واقعتين منفصلتين . وهذا الشعور المزدوج بالوجود يتقسم من تلقاء نفسه - عند التحليل - إلى " وجود " و " شعور " والفرق بينهما هو أن الأول يمكن أن يكون مشتركاً بين أنفسنا وشئ ما في حين أن الثاني لا يمكن أن تكون فيه هذه المشاركة ، وهكذا يكون التمييز بين فكرة الفردية وفكرة الوجود متعصراً مع الوعي ، فالوعي يحتوى عليهما معاً . (١)

والواقع أن تحليلات " جروت " للوعي والشئ يمكن مقارنتها - كما يقول كنجهام بحق - بمناقشة هيغل لموضوع " الوعي الحسى " والـ " هذا " أو " ذلك " التي ترد في بداية كتابه " ظاهريات الروح " (٢) . فالقارئ الحصيف سوف يلاحظ أن برهان " جروت " يسير على هذه التراث الهيجلي ويستلهم روحه ، " وإن لم يكن ثمة دليل واضح على أن هيغل مارس تأثيراً كبيراً على تفكيره . فصياغة البرهان غير كافية ولا مكتملة بل يشوبها الكثير من الثغرات . ومع ذلك فإن " جروت " يستحق بجدارة أن يكون أول فيلسوف بين المثاليين البريطانيين ، يؤكد أهمية البرهان الذي كان من حيث المبدأ أساسياً - عند خلفائه من الهيجليين الجدد لا سيما : برانلي ، وبوزنكت ، ورويس (٣)

ibid .

(١) (٢) قارن كتابنا " المنهج الجدلي عند هيغل " ص ١١٢٢ وما بعدها من طبعة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

G.W. Cunningham op, cit, p. 77.

(٣)

"الفصل الثاني"

"بنيامين جوويت"

"(١٧١٧ - ١٨٩٣)"

أولا : حياته :

لم تكن في حياة " بنيامين جويت " وقائع مثيرة باستثناء محاكمته بتهمة الهرطقة ، أما فيما عدا ذلك فهي تسير هادئة : فقد ولد في ٥ ابريل عام ١٨١٧ ، وتلقى تعليمه في مدرسة القديس بولس في لندن ، ثم في كلية باليول باكسفورد ، واختير زميلا فيها عام ١٨٣٨ ، ثم عُيِّن مدرسا في الكلية عام ١٨٤٢ - وهي نفس السنة التي رُسِم فيها شماسا في الكنيسة الانجيلية ، ثم حصل على وظيفة قسيس بعد ذلك بثلاث سنوات . وتوفي في أول اكتوبر عام ١٨٩٣ . (١)

وعلى الرغم من أن " جويت " كان لا هويتا قبل كل شيء ، فانه كان مفكرا واسع الثقافة ، متورعا الانشطة : فهو صاحب الترجمة الشهيرة لمحاورات أفلاطون ، وهو عالم كلاسيكيات من الطراز الأول ، كما يُعد واحدا من أعظم معلمى القرن التاسع عشر ، وقد ترك ، بوصفه معلما ، أثرا هائلا فيمن جاؤوا بعده وأصبحوا أساتذة في باليول كولييج Balliol College في جامعة اكسفورد . (٢)

أصدر " جويت " عام ١٨٨٥ كتابه " رسائل القديس بولس " وهوجمت دراسته عن " الكفارة " لأنها خرجت عن المألوف . لكنه عُيِّن رغم المعارضة القوية أستاذا لكرسى الدراسات اليونانية بمرتب سنوى قدره أربعين جنيتها استرلينيا . أما كتابه " مقالات وآراء " الذى صدر عام ١٨٦٠ ، فقد حصل معارضيه بتهمونه بالهرطقة وتمت محاكمته بالفعل أمام نائب مدير جامعة اكسفورد غير أن محكمة جامعة اكسفورد برأته وتم إسقاط التهمة في النهاية (٣)

(١) Encyclopedia Britannica, vol.v p. 619.

(٢) Geoffry Farber: Jowett: A portrait with Background p.170.

(٣) كان جويت من قادة حزب الكنيسة الرجعية التى كانت تقول بأراء متحررة واسعة الأفق.

وان كانت المحاولات التي بذلت لرفع راتبه قد بادت بالفشل . ولم تعطه الكنيسة المسيحية منحة (٥٠٠ جنيه استرليني) في السنة الا عام ١٨٦٥ . وفي تلك الفترة جذبت محاضراته عن " جمهورية " أفلاطون عددا كبيرا من المهتمين بالفلسفة اليونانية بصفة عامة وأفلاطون بصفة خاصة . وبعد اختياره استاذا في كلية باليول عام ١٨٧٠ نشر ترجمته لمحاورات أفلاطون عام ١٨٧١ ، وبعد ذلك " تاريخ ثوكيديدز عام ١٨٨١ .

تلك وقائع سريعة عن حياته الهادئة ، فكيف تعرف على هيجل ؟ وكيف يمكن أن يوصف بأنه أحد المبشرين بالهيجلية الجديدة في إنجلترا ؟.

ثانيا : جوويت .. وهيجل :

اتصل بنيامين جويت بالثقافة الألمانية فى وقت مبكر عندما قضى اجازتين صيفيتين فى ألمانيا عامى ١٨٤٤ - ١٨٤٥ (اى بعد زيارة فريير لألمانيا بعشر سنوات) علينا أن نقف عندهما قليلا : -

كان جويت فى الثامنة والعشرين من عمره عندما زار ألمانيا فى رحلته الأولى ، وكان يصطحب معه فى هذه الرحلة صديق عمره آرثر ستانلى وعلى الرغم من أن الزيارة كانت أساسا للنزهة فقد أصر " جويت " على تخصيص ساعتين أو ثلاثة ، على الأقل ، يوميا للقراءة والدراسة بصفة عامة والتعرف على هذا العالم الجديد الذى يواجهه لأول مرة .

كان أول كتاب جذب انتباه " جويت " فى عالم الثقافة الألمانية الجديد هو كتاب كانط " نقد العقل الخالص " فعكف على قراءة فاحصة ، مما جعل صديقه يطالب ، مازحا ، بتتويع القراءة رحمة بالعقول المرهقة ! ولقد كان اختيار الكتاب مناسب كمدخل لدراسة الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر . وكانت هناك إلى جانب الاستمتاع بالمناظر الجميلة ، ومقابلة مشاهير الرجال - مصادفة حسنة جدا بالنسبة للشاب " جويت " - هى انعقاد مؤتمر لفقهاء اللغة يحضره معظم العلماء الألمان ، والباحثين فى علم اللغة ، ينعقد فى مدينة " درزبن " وهكذا وصلت الرحلة الى قمتهما بسفره إلى هذه المدينة لحضور هذا المؤتمر ، فكان ذلك فاتحة عهد جديد فى حياته العقلية - على حد تعبير جويت نفسه (١)

لم يكن لكتاب كانط " نقد العقل الخالص " أية علاقة بالمؤتمر الخاص بفقهاء اللغة المنعقد فى " درزبن " لكنه كان مجرد ومضة من الضوء أنارت

طريق أمام جويت . أما المؤتمر نفسه فقد التقى فيه الشاب بمجموعة من علماء النحو اللاتينى واليونانى ، وبعض المختصين فى التراجم اليونانية ، كانوا يداعبون خياله من قبل ، ويظن أنهم مجرد " أساطير " لا يمكن أن تكون موجودة ، وها هو فجأة يجدهم أمامه ، وقد ظهروا إلى الحياة ويعيشون فى عالم الواقع . يكفى مثلاً أنه التقى بـ " لاثمان " الذى كان جويت يستخدم بنصوصه اليونانية فى التدريس بالجامعة . وسوف يواصل ذلك فى المستقبل فى شروحه على رسائل القديس بولس .

غير أن الأستاذ الذى كان يبحث عنه ويسعى للقاءه حقاً هو " اردمان " الأستاذ بجامعة هاله تلميذ هيجل وشارح فلسفته . وكان " جويت " يود أن يناقش هذا الفيلسوف الهيجلى الشهير ليعرف أفضل طريقة لدراسة فلسفة هيجل وفهمها : " كيف يمكن لنا أن نقرب من مؤلفات المعلم . ؟ وما هى الطريقة المناسبة لفهمه وهضمه . ؟ وقد تم اللقاء بالفعل فى مدينة " درزدن " وتجاوز الشاب المتحمس طويلاً مع " اردمان " وطرح عليه ما خطر على باله من أسئلة ومشكلات ، ثم عاد بعدها إلى اكسفورد يشتعل حماساً ورغبة ، وتصميماً ولاة ، فقد عزم على غزو هذا العالم العقلى الجديد وقهره ا .

وعلى الرغم من أن هيجل كان قد توفى عام ١٨٣١ ، فإن أحداً فى اكسفورد عام ١٨٢٤ لم يكن يعرف عنه شيئاً سوى أنه فيلسوف المانى غامض . فلم تكن هناك ترجمة من أى نوع لأى عمل من أعماله ، ولا أى مرشد يهذى القارئ أن أراد أن يفهم طبيعة هذا المذهب الهيجلى . بل لقد كانت هناك قلة قليلة فى جامعة اكسفورد هى التى تعرف قديراً من اللغة الألمانية يمكن أن يواجه غموض هيجل الشهير أو أسلوبه المعقد . وقبل ذلك بعشرين سنة أى قبل أن يسافر أحد اللاهوتيين الانجليز - وهو بوزى Pusey إلى " جوتنجن " فى المانيا

يُسلم اللغة لأغراض لا هوتية - لم يكن هناك في جامعة اكسفورد سوى اثنين
نقط يؤمنون بأهمية تعلم اللغة الألمانية ، رغم أن المقدمات الألمانية " للعهد
الجديد " هي التي كانت تقرأ بشغف إذا ما كتبت باللغة اللاتينية . وربما أدى
استخدام اللغة اللاتينية كلغة عالمية في عملية التعليم بإساتذة جامعتي
" اكسفورد " و " كيمردج " الى اكتشاف أهمية الكلاسيكيات الألمانية وتقدير
علماء اللاهوت . أما الفلاسفة الألمان العظام من كانط فصاعداً ، فقد كانت
أفكارهم تتطور داخل لغتهم الأصلية . وعندما كتب كاتب في مرحلة مبكرة
مقالين عن " ميتافيزيقا كانط " فانه كتبهما باللغة اللاتينية ! لقد كانت لغة هؤلاء
الفلاسفة معقدة ، ومصطلحاتهم صعبة يكاد يتعذر السيطرة عليها . ولهذا فقد
كتب " مويرهيد " يقول :

" صحيح أن هيجل زعم أن لديه النية أن يحاول أن يعلم الفلسفة كيف
تحدث الألمانية ، لكنه عندما استخدمها لتدل على أفكار فلسفية حطم الالفاظ
والعبارات الألمانية المألوفة تحطيماً تاماً ، وذلك " لوزن " المعنى لكنها للأسف
تركت القارئ بلا معنى ! وهكذا ظلت اللغة الألمانية المألوفة تقف حجر عثرة
أمام الفهم الانجليزي لفلاسفة الألمان ! " (١).

ولكن رغم ذلك ، فقد زال الجأز ، بالتدريج الذي كان قائماً عندما زار
" بوزي " ألمانيا لأول مرة - زال على أقل تقدير في " باليول كوليج " في
جامعة اكسفورد فقد تغلب عليه كثيرون لا سيما علماء اللاهوت . وذلك لا يمنع
بالطبع من القول بأن دكتور آرنولد dr. Arnold كان سعيداً عندما زار المؤرخ

(١) J.Hmuirhead : The Platonic Tradition in Anglo - saxon philosophy George

Allen 1931 , p . 153 .

الألماني العظيم نيبور Nieebor (١٧٧٦ - ١٨٣١) لأن المناقشة دارت بينهما باللغة الانجليزية التي يعرفها " نيبور " معرفة جيدة ويتحدثها بطلاقة !

غير أن " جويت " كان من القلائل الذين يرغبون رغبة جامحة في إتقان اللغة الألمانية حتى يفهم هذا العالم العقلي الجديد الذي انفتح أمامه ، ومما يدل على ذلك اصراره على أن يكتب جميع خطاباتة الى صديقه " ستانلى .. " باللغة الألمانية . وان ظل الفارق كبيرا بين أسلوب الخطابات المهدبة الرقيقة . وفهم اللغة الأجنبية والقدرة على سبر أغوارها ، والهبوط إلى أعماقها حيناً والارتفاع إلى قممها حيناً آخر . وان كان ذلك يصدق على اللغة الأجنبية عموماً ، فهو يصدق على اللغة الألمانية بصفة خاصة - وربما العقل الألماني أيضاً - التي تحتوى في جوفها على حدود ، وتخوم وهضاب ومرتفعات لا يسهل على الرجل الانجليزي تسلقها أو عبورها . (١) وهو ما كان يشعر به الفيلسوف الانجليزي أثناء دراسته لهيجل . يقول وليم ولاس : " اننا نشعر في جو الفكر الهيجلى ، كما لو كنا قد ارتفعنا الى خلاء لا نستطيع أن نتنفس فيه ، أو أنه مكان لا يصلح الا لسكنى الاشباح وحدها ، وهى اشباح لا نستطيع التعرف عليها . " (٢)

ومع ذلك كله فقد كان لدى " جوويت " روح الصمود والعزم على المغامرة ، ولهذا فقد شرع في شن هجوم مباشر على ذلك الحصن المنيع المسمى بميتافيزيقا هيجل الذى يتوارى داخل سحب اللغة الألمانية الكثيفة : فما الذى يمكن أن يساعده ويرشده طوال الطريق ؟ لا شئ من التعاليم الرسمية لأنه لا شئ فيها يدرس فى إنجلترا . ولهذا فقد كان عليه ، أثناء السير ، أن يعتمد

G.Farber op. cit. p. 179.

(١)

W.Wallace : The logic of Hegel p. xv Oxford University press .

(٢)

على نفسه وعلى تلقائيته نحو الفلسفة ، عليه أن يخطو بعزم المصمم وحماس الرائد ، وثقة متسلق الجبال ، وبلهفة للهادئ المشحون بالانفعالات الجياشة لقد علم نفسه بنفسه ، وكان يعاني عندما دخل في صراع مع كتاب كانط " نقد العقل الخالص " بما يحتوى عليه من لغة جافة .

لكن كيف تحول " جوويت " من كانط على هيجل ؟. كيف عرف عن يقين اتجاه السير في الطريق الذى صمم على السير فيه ؟ ان الافكار كثيراً ما تبدو للمسافر والرحالة سريعة تغمر للهواء الطلق دون أن تتجسد في كلمات . أما مسافرنا الجوال في عالم الثقافة فقد عقد العزم على فهم الافكار وتجسيد الكلمات في آن معا .

لقد كان " جوويت " قد سمع عن هيجل بالاسم فحسب قبل سفره الى ألمانيا ، دون أن يعرف عنه شيئاً سوى أنه اسم ذو شأن كبير في عالم الفكر ، فأراد أن يعرف شيئاً أكثر من ذلك ، وربما انبهر بعد قراءته لكتاب كانط " نقد العقل الخالص " فأراد أن يواصل الرحلة ، بعد أن هبت نسائم رقيقة حاملة روائح المثالية الألمانية . ثم اكتشف جويت أن تلميذ هيجل " ارتمان " الذى كان كتابه تاريخ الفلسفة في طريقه إلى النشر هو الرجل المناسب ليتخذ منه النصيحة وليكون مرشداً ودليلاً في ارتياد هذا للعالم المجهول ، فكان " الحجج " اليه ، كما سبق أن ذكرنا في " درزذن " واللقاء الذى كان له اثر بعيد المدى في فكر " جوويت " وعلى الرغم من أن " جوويت " لم يكن هيجلياً أبداً بالمعنى الذى يقبل فيه المفكر المذهب الهيجلى ، فإن الأثر الهيجلى في فكره كان هائلاً وعميقاً . ولقد كان المطلوب منه أن يبذل أقصى جهد ممكن لفهم أصعب

الفلاسفة جميعاً وأكثرهم تعقيداً ، دون أن يتوقع أية مساعدة من أية شروح انجليزية يمكن أن تضيف لعقله بعداً جديداً . (١)

ولقد ذكر " جويت " نفسه بعد ذلك بأربعين عاماً ، أنه تلقى من هيجل من المثبرات والحوافز قدراً يفوق ما تلقاه من أى مفكر آخر فقد كتب فى رسالة مؤرخة فى ١٨٤٤ يقول :

" لقد مضى أكثر من أربعين عاماً على ابتدائي فى قراءة كتابات هيجل وأعتقد أن ذهنى قد تلقى منه فى ذلك الوقت من القوة الدافعة أكثر مما تلقاه من أى مفكر سواه . ورغم أننى أدرك الآن أن مثل هذا النوع من الفلسفة لن يكتب له البقاء الدائم ، فما زلت أكن لمعلمى وأستاذى القديم أعظم التبجيل (٢) كما أنه يعتقد أن السبب الذى يجعل الناس يقولون عن هيجل أنه فيلسوف صعب معقد هو أنهم يقرؤونه قراءة عجل على دون أن يتوقفوا عند صفحة واحدة يتأملونها ويعملون فيها الفكر على نحو ما يفعلون عندما تعترضهم مشكلة من مشكلات الرياضة . وهو يعتقد أنهم فشلوا فى أن يعملوا إرادتهم فى نوع من الجمع العقلى يتطلب قدراً من التركيز والانتباه ، فلا شك عنده أن الفلسفة المثالية فى مذهب هيجل تحمل طابع الرياضيات . (٣)

(١) قارن ذلك بما كان يقوله " سترلينج " من أن بعض الطلاب تبينوا طريقة الثعب والغيب فى قصة " لافونتين " الشهيرة . (قارن مقالنا " فى أعماق النفس البشرية " فى كتاب " أفكار ومواقف " ص ٣٧٤ مكتبة مدبولى) فراحوا يتهمون كل ما لا يستطيعون فهمه بالغموض . وهكذا اكتسب العديد من فلاسفة الألمان هذه الشهرة . راجع : -

Amelia stirling : James Hutchison stirling His life and Work fishen unwin ,19912, p. 13

L. Campell : Life and Letters of Jowtt

Amelia Stirling - op. co cit.

(٢)

(٣)

درس " جويت " الفلسفة الهيجلية دراسة مكثفة ، وكان أثرها عليه يفوق كثيراً مجرد توسيع قواه العقلية أو مداركه الذهنية . لقد نجح بما بذله من جهد في الدراسة ، في نقل هيكل الى اكسفورد ، ثم بعد ذلك الى كيمبرج ، وتسبب في تطبيع الفكر الهيجلي في انجلترا بحيث أصبحت الهيجلية سمة يتسم بها الفكر الانجليزى في نهاية القرن التاسع عشر .

ثالثا : تأثير " جوويت " :

من خلال " جوويت " تعلم " توماس هل جرين " و " أدوارد كيرد " على نحو مباشر ، مبادئ الهيجلية فيها هو " كيرد " يعتبر نفسه " محظوظا " لأنه التحق بالكلية التي يقوم " جوويت " بالتدريس فيها . ففي خطاب أرسله الى أحد أصدقائه بعد أن التحق بكلية باليول في جامعة اكسفورد في ١٣ أكتوبر عام ١٨٦٠ راح يشرح له بعض مزايا الكلية :

" من حسن حظي أنه بالنسبة للدراسات اليونانية واللاتينية - فأننى أدرس على يد أستاذ يُعدّ أفضل رجل فى الجامعة . كما أنه رجل جذاب من جميع الوجوه سواء بالنظر الى دروسه أو أحاديثه العامة معا . لقد تحدث إلى مشجعا غاية التشجيع . ويبدو أن هناك دلائل طيبة على نجاحى فى العمل ."^(١) وهو أحيانا بصفه بأنه نعمة من نعم الله على الأرض " أرسلتها العناية الإلهية لكى تحسم كثيراً من الأمور .."^(٢) كما كان " كيرد " حريصا على الاستماع إلى العظات التي يلقيها " جوويت " يوم الأحد .^(٣)

ولقد أحدث تلاميذ " جوويت " فى جامعة اكسفورد - جرين وكيرد - ثورة فى الفكر الانجليزى ، وصلت الى قممها على يد " مكتجارت " فى كلية ترنتى بجامعة كيمردج ، وبوزنكت فى باليول باكسفورد ، وبرادلى فى ميرتون بجامعة اكسفورد أيضا ، وذلك قبل أن تظهر الثورات المضادة : " البرجماتية " أولا ، ثم الوضعية المنطقية بعد ذلك .^(٤)

(١) Quoted by sir Henry Jones in his Life and philosophy of Edward Caird p. 27- 28 Thoemmes , 1921 .

Ibid,

Ibid, p. 145.

E.Caird • Hegel in chambers Essay .

(٢)

(٣)

(٤)

لقد كتب كامبل - أحد ناشري السيرة الذاتية لجوويت - فى كتابه الضخم " حياة بنيامين جوويت ورسائله " عام ١٨٩٧ أى بعد وفاته بأربع سنوات - كتب يصف زيارته - التى سبق أن تحدثنا عنها - للفيلسوف الهيجلى " اردمان " بقوله : " لقد كان الأثر الحقيقى لهيجل فى بلده ، قد وصل بالفعل الذروة لكنه بدأ يخبو . " غير أن هذه العبارة على درجة كبيرة من السطحية ، صحيح أنه يقصد انضمام المدرسة الهيجلية ، لكن النزاع المرير بين الفلاسفة الهيجليين من أصحاب اليمين ، وأصحاب اليسار ، والوسط هو بالفعل دليل على خصوبة الهيجلية وهو من ثم ظاهرة صحية . وليس من الصواب أن نقول ان " الهيجلية قد ماتت " (١) لكن الأدنى الى الصواب أن نقول انها تتبع قوانينها الخاصة ذاتها ، ومن ثم فقد انقسمت الى قضية ونقيض من جدل هيجل ، وهو انقسام مازال ينتظر مركبا . ذلك لأن فلسفة كارل ماركس التى أثرت فى تاريخ العالم ليست سوى الهيجلية معكوسة . (٢)

لم يستطع " جوويت " أن يهضم هيجل تماما ، غير أن صعوبة الفكر الهيجلى أسرته حين أخذت بلبه تماما . كتب إلى أحد أصدقائه " برودى " بعد عام واحد من بداية الدراسة الشاقة للهيجلية يقول : " أما أن يستمر المرء فى المحاولة أو أن يهلك دونها ، وفى هذه الحالة فإن عليه أن يكف تماما عن دراسة الميتافيزيقا ، اذ يستحيل عليك أن تجد الرضا فى أى مذهب آخر ، أو أن تقنع بأية فلسفة أخرى ، بمجرد أن تشرع فى دراسة فلسفة هيجل . ! " وكانت حماسه ومثابرته فى الكفاح من أجل فهم معانى هيجل مشابهة لكفاح " سترلنج " بعد ذلك بحوالى عشر سنوات أو خمس عشرة سنة . غير أن هذا الاعجاب لم

Ibid, p. 181 .

(١)

Ibid, p. 181 .

(٢)

يكن مجرد اندفاع أعمى ، فهو لم يخلو من نقد . كتب جويت بعد عدة أشهر من المحاولة الى صديقه " ستانلى " يقول أنه يكافح ويجاهد لكى ينطق ببعض النقد الذى لم يستطيع أن يعبر عنه تماما : " اعتقد أن هيجل ليس معيبا تماما ، لا بمعنى أنه مخطئ بل بمعنى أنك من الناحية العملية تجد لديك شعورا بالحقيقة يصبح بعد ذلك خطأ : أنا لا أستطيع أن أعبر بوضوح عما أعنيه ، اذ يصعب عليك جدا أن تفعل ذلك . فهناك شئ يجعلنى أقدر هيجل على الأقل كما أقدر الفلسفة . " أما مشكلة الحقيقة التى أصبحت مثالية وهى مع ذلك واقعية (أعنى فى حالة فعل) فيبدو لى أنه لم يحلها روانما حلها انجيل يوحنا " . وهكذا لم ينس " جوويت " باستمرار أنه رجل لا هوت فى المقام الأول ، ومن هنا جاءت المقارنة الفجة بين هيجل ومؤلف الانجيل الرابع وهى سمة يتميز بها بوضوح تام .

وينبها " ماكننوش " فى كتابه " هيجل والهيكلية " الى أنه ينبغى أن لا نخذعنا انتقاداته القاسية لبعض الافكار الهيكلية ، فهى فى بعضها على الأقل انتقادات خاطئة كالعبارة التى نقول أن مقولات القسم الثانى من منطق هيجل - وهو نظرية الماهية - تصف ماهية الاشياء " أمام الفكر " . ذلك لأن جميع المقولات تفعل ذلك فى الواقع . فليست تلك خاصية تتميز بها مقولات الماهية وحدها ، بل ربما كان الأدنى إلى الصواب والدقة أن نقول أنها تقوم بهذا العمل الذى وصفه " جوويت " أفضل من مقولات الوجود . لكن ينبغى أن لا ننسى من ناحية أخرى ، ان مقولات الفكرة الشاملة " فى القسم الثالث من المنطق - تفوق مقولات الماهية حين تصف الأشياء أمام الفكر - فالمقولات بصفة عامة تعريفات متتالية ومتدرجة فى التقدم للواقع - وكل مقولة متأخرة تقوم بالخصوص

فى أعماق هذا الواقع أفضل من سابقتها (١) . وهكذا نجد أنه باستثناء عدم الدقة ، فإنه يصعب ان نشكو من أى شئ فى ملاحظات " جويت " على فلسفة هيغل . لقد ذكر مجموعة من الاعتراضات يتوقعها المرء من عقل عملى عنيد ، ولا نستطيع ان نقول ان هذه الاعتراضات غير هامة ، ولكننا نستطيع ان نقول ، منصفين ، أنها ليست اعتراضات المفكر النظري بقدر ما هى صعوبات يواجهها عقل عملى . وجميع الصعوبات او الاعتراضات التى أثارها " جويت " هى فى مجموعها أقل فى مغزاها من الاجلال والاحترام الذى قدمه أمام ضريح هيغل . ولا شك أن واقعيتته الاخلاقية فى مسائل الدين مع غيرته العقلية على الايمان ، قد أتت ثمارها فى تعاطفه مع المثالية الألمانية . (٢)

غير ان " جويت " وان لم يصبح هيغليا من كل وجه . فإنه لم يتردد فى قبول أفكار هيغلية كثيرة كنظرية الحركة الدائمة . واستحالة تعريف أية فكرة دون استحضار نقيضها ، وربما على رأس هذه الأفكار جميعا الوحدة بين الوجود والعدم التى كان يرى أنها تجمع بين أفلاطون وهيغل كما سنرى فيما بعد . لقد كان يحاضر لطلابه ذات مرة ، شارحا هذه الفكرة الهيغلية التى تذهب إلى أن الوجود هو فى آن معا : " وجود وعدم " عندما سمع أحد طلابه يضحك ضحكة مكتومة ، فاستدار إليه وهو يقول " ما الذى يضحكك يا سيد "مدالى" ؟ مهما يكن من شئ فسوف تجد للفكرة صحيحة !..

(١) المقولات الأولى ، فى المنطق الهيجلى ، هى دائما مقولات مجردة وفقيرة ، لكن المقولات التالية أكثر غنى وثراء وعينية ولهذا أكثر حقيقة . راجع سُلّم المقولات الهيغلية وسيرها وخصائصها كتابنا " المنهج الجدلى عند هيغل " ص ١٥٥ وما بعدها من طبعة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٢) R.Mackintosh : Hegel and Hegelianism, Edinburgh T & T Clark, 1903, p. 90

غير أن " مويرهيد " فى كتابه " التراث الأفلاطونى فى الفلسفة الانجلو - سكسونية " لزم الصمت تماما عن " جوويت " عندما كتب قسما بعنوان " كيف قديم هيجل الى انجلترا فلم يذكر الدور الذى لعبه " بنيامين جويت " فى ادخال الفلسفة الهيجلية الى جامعة اكسفورد قبل عشرين سنة من نشر " سترلنج " لكتابه " سر هيجل " عام ١٨٦٥ غير أن " مويرهيد " يذكر " جويت " عندما يقتبس من رسالة كتبها " أستاذ باليول " بعد ذلك بعدة سنوات يهنئ فيها " سترلنج " لأنه " جعل الفكرة العامة عن الهيجلية أكثر وضوحا وبساطة عما كانت عليه فى انجلترا من قبل . " (١) ، ولعل ذلك هو الذى جعل " سترلنج " عند " مويرهيد " هو البطل والرائد لجميع أولئك الذين بعث بهم القدر ليحملوا الهيجلية الى مسقط رأسهم (٢) . رغم أنه لم يكن من الممكن ، فى الواقع ، أن تظهر دراسات بناءة فى الفلسفة الانجليزية قبل أن تكتمل الحركة المثالية الألمانية فى مدرسة فلسفية واضحة ، وهى تلك الحركة التى بدأت من كانط ثم تطورت من خلال فشته وشرنج إلى أن وصلت إلى القمة عند هيجل " لقد كانت هناك محاولات بسيطة " مناقشات " منذ عام ١٨٥٠ - وربما قبل ذلك التاريخ - لا سيما عند ج.ف. فريير ، غير أن " فريير " لم يكن يعلم " متى يطرق الحديد " بل أنه حتى لم ينجح فى فهم ، ما الذى كان يعنيه هيجل بالمطلق " ، والواقع أنه يمكن القول بأنه حتى منتصف خمسينات القرن الماضى (التاسع عشر) لم يقل أحد من الكتاب الانجليز كلمة انصاف واضحة عن مكانة هيجل وأهمية مؤلفاته .

J.Muirhead : The plaltonic Tradition .. p. 170.

(١)

(٢) رغم أن " مويرهيد " فى سيرته الذاتية المسماه " تأملات رحالة فى عالم الفلسفة " قد

أنصف جويت عندما وصفه بأنه أول أستاذ فى اكسفورد وجه أنظار الشباب إلى

المثالية الألمانية - قارن :

H. Muirhead : Reflections by Journevman in pilosophy .

وربما يفسر ذلك ، إلى حد ما صمت " مويرهيد " عن " جويت " فى كتابه ذلك أن تركيز مويرهيد فى حديثه كان ينصب على المراجع ، والمصادر ، والمؤلفات التى تم نشرها بالفعل فى حين أن " جويت " لم ينشر شيئاً عن هيجل رغم أنه تعاون مع فردريك تمبل فى ترجمة " منطق هيجل " وهو جهد توقف على نحو غامض عام ١٨٤٩ ، بعد أن أوشك على الانتهاء . لقد كان " مويرهيد " يعلم بالطبع " رحلة الاستكشاف " التى قام بها جويت ، وما كان يشتعل بداخله من حماس لدراسة كل من كانط وهيجل وكيف أنه هو الذى وجه " توماس هل جرين " و " ادوار كيرد " ، لما كانا ينتظر أنه من مكانة سامية فى المثالية الانجليزية بعد ذلك . غير أن هذه الوقائع لم ينكرها " مويرهيد " الا فى سيرته الذاتية لتسبق قوله ان " جويت " فى أيامه الأخيرة قد وصل إلى عدم ثقة عميقة فى الميتافيزيقا !

وعلى الرغم من أن " مويرهيد " لم ينكر جويت ، فقد تحدث بصدق عن عزلة التجربة الانجليزية عن الفلسفة الألمانية المثالية ، فى الوقت الذى كان فيه " جويت " يزور الفيلسوف الهيجلى " ارتمان " فى " درزدين " وبدافع عن الدعوى التى تقول ان جويت على الرغم من أنه لم يكتب هو نفسه شيئاً فى الفلسفة ، فقد كان رائداً عندما وضع الآخرين على الطريق الصحيح (١) فضلاً عن أنه غرس البذور الهيجلية التى جمعها وغربلها لنفسه فى عقول بعض التلاميذ النجباء من أمثال " جرين ، وكيرد " نقد كان الأب الروحى للفلسفة

(١) لقد كان " جويت " هو المعلم اليقظ اللحوح كثير المطالب لا دوارد كيرد ، كما كان فى ذلك الوقت شغوفاً بتوجيه طلابه إلى مصادر جديدة للفكر ، ومن ثم فقد فتح أمامهم الطريق على مصراعيه لدخول عالم الثقافة الألمانية : لا سيما الفلسفة المثالية واللاهوت - انظر تشييعه لكيرد فى كتاب سير هنرى جونز السالف الذكر : ادوارد كيرد حياته وفلسفته ص ٤٨ .

الانجليزية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين .

ولم يكن لهذه الفكرة أن تتطور أبعد من ذلك ، فذهن " جويت " حتى خلال الفترة التي انبهر بها بهيجل ، لم يستسلم تماماً للفيلسوف الألماني - ربما بسبب الجانب اللاهوتي الواضح عنده ، وإن كان البعض يردّها " إلى ما كان لديه من جانب لا هوتي واضح " يمكن تعقبه في آثاره في عقول التلاميذ الذين شاركوا في الثورة فيما بعد ^(١) . ولو أنه قدر للشباب جويت الذي زار اردمان عام ١٨٤٤ أن يتلقى بفلسفة مثل : فتجنشتين أو آير أو سارتر ، فلربما رفض أن يستسلم لهم بقدر ما رفض أن يستسلم لهيجل . وإذا كان الجيل الجديد من الفلاسفة ينكر أي معنى واضح لما قاله أسلافهم فالواقع أن " حقيقة جدل هيجل " قد فسرها وأوضحها بطريقة رائعة أولئك الذين حرصوا بشغف على تدميرها ^(٢)

ومهما يكن من شيء فقد ظل " جويت " لتسع سنوات قائمة يعمل بهمة ونشاط لا يفتران ، درس فيها هيجل بعمق ، وسيطر على فلسفته ، واستطاع أن يترجم مع " فردريك تمبل " قسماً كبيراً من كتاب " المنطق " في فترة وجيزة . حتى أنه انتهى من الجزء الأكبر منه في يناير عام ١٨٤٩ . والملفت للنظر حقاً أنه في رسائله مع " سبتانلي " كان يشير إلى هذه الترجمة بلفظ " ترجمتي " دون الإشارة إلى تمبل ! كما قرأ كانط وغيره من فلاسفة الألمان . بمن فيهم شلنج الكهل الذي وصفه فيما بعد بأنه " عجوز ثرثار " !

غير أنه على خلاف سترلنج ، لم يتأثر بهيجل تأثراً كاملاً ، فقد كانت طبيعته أكثر مرونة من أن يستحوذ عليها تماماً هيجل أو غيره . وظل محتفظاً ،

G. Gaber : Jowett, p, 183 .

(١)

Ibid , p. 184 .

(٢)

حتى فى السنوات المبكرة باستقلاله الذهنى المميز ، وازداد احتفاظا به فى السنوات التالية .

وأهم ما يعنينا هنا هو أنه حث مجموعة من صفوة تلاميذه على دراسة كتابات هيجل ، وبذلك أصبح أول وسيط للفكر الألمانى فى الجامعة التى أصبحت فيما بعد مقرا للمثالية الانجليزية . قالى " جريت " أكثر من أى شخص آخر غيره ، يرجع الفضل فى دراسة الهيجلية ومناقشتها بحماسة فى اكسفورد حتى منذ أواسط القرن الماضى ، وفى تحولها الى قوة عطية متزايدة الأهمية . ولقد كانت البذور التى غرسها فى عقول تلاميذه ثماراً فلسفية يانعة . ولا ينقص من فضله فى هذا الصدد أن موقفه من هيجل قد مر بتقلبات متعددة ، وأنه لا يمكن أن يعد فى أى وقت هيجليا كاملاً صادقاً . ذلك أنه كان كلما ازداد غوصاً فى تفكير اليونانيين ، ازداد تباعد عن أستاذه الفلسفى الأول . ومع ذلك فإنه فى كهولته الناضجة قد رجع بنظره فى اعجاب وتبجيل الى ما كان هيجل يعنيه وبالنسبة اليه يوماً ما . ولقد مر كثير من رواد المثالية الهيجلية ، بل أهمهم ، على يديه ، كما سبق أن ذكرنا : جرين ، وكيرد ، ونتلشب الذين كانوا هم المقربين الى مؤلفاته وشخصيته . ولقد ظهر تأثير الفلسفة الألمانية فى كتاباته أوضح ما يكون فى مقدماته لترجمة أفلاطون ، لا سيما مقدمة ترجمته لمحاورة السوفسطائى حيث يقول لقد قدم هيجل لتفسير الفكر اليونانى عونا أروع مما قدمه كل الكتاب الآخرين مجتمعون ! ^(١) ويقول أيضاً : " يبدو أن الروح الشبيهة هنا بروح هيجل قد وجدت فى السوفسطائى التتويج والقمة للفلسفة

The : Dialogues of Plato Eng. Trans . by B. Jowett, Vol. 3 , p. 391 Oxford (١)
University press .

الأفلاطونية ، فها هنا نجد أفلاطون يقترب من هيجل اقتراباً كبيراً في فكرته عن هوية الوجود والعدم . " (١) .

ولنقل أخيراً أن أهمية جويت ترجع إلى أنه هو الذي أدخل تلك الروح الفلسفية التي تولدت عنها الحركة المثالية الجديدة في إنجلترا ، ورعاها سنوات طويلة ، وحفز على الاهتمام بها ، ولقنها لتلاميذه . كما أنه هو الذي جعل القراء يالفرن الموضوع ، فقد سبقت دراسات " جويت " في تاريخها معظم الحركات البريطانية التي اتجهت نحو هيجل ، على نحو ما قاءها الفلاسفة المحترفين صراحة . ومن هنا فإنه يُعدّ واحد من المبشرين في منطقة شائكة ومظلمة (٢) .

Ibid .

(١)

R.Mackintosh : Hegel and Hegelianism Edninburgh T.&T. (٢)

Clark, 1003, p. 89-90 .

"الباب الرابع"

"الرواد ..."

"الفصل الأول"

"جيمس هتشسون سترلنج"

" (١٨٢٠ — ١٩٠٩) "

تمهيد :

سمتان أساسيتان تتميز بهما علاقة سترلنج بهيجل : الاخلاص والجدية. وسوف نتحدث عن الأخيرة بعد قليل . أما الاخلاص فهو يتجلى فى عمق اقتناعه بالقيم العليا التى تعود على الجنس البشرى لو أنه فهم " جوهر " الهيجلية يقول " ان فلسفة هيجل تمنحنا فى كل خطوة أفضل قوت روحى للجنس البشرى، وهو قوت يغذى بقوة كياننا الحقيقى . " (١) . ان مذهب هيجل لا هو نظرية ولا نظرة عقلية ، ولا مجموعة من النظريات والآراء العقلية ، وانما هو أورجانون تعبر الروح عن طريقه لتجد نفسها فى سماء جديدة، وفى صحبة قوى جديدة " (٢) فبقدر ما يتعلق الأمر بالتفكير المجرد ، وبقدر ما يستطيع المرء أن يرى فى هذه اللحظة ، يبدو أن هيجل قد اختتم عصرا ولى وحدد أسماء الاشياء جميعا بتعبيرات فكرية ستظل ، على الأرجح ، على ما هى عليه من حيث الجوهر ، لألف سنة قادمة ، فجميع الشواهد الخارجية تدل على أن هيجل ، بالنسبة لأوربا الحديثة ، يماثل على الأقل أرسطو بالنسبة لليونان . " (٣) .

وسترلنج يشعر امام هيجل بشعور غريب :

" أشبه بما يشعر به مَنْ يراقب السماء ،

عندما يسبح نجم جديد على مدى البصر . " (٤) .

(١) James Hutchison Stirling : The Secret of Hegel Thoenes, Bristol, 1990, vol. I, p. 38-39 .

Ibid, (Preface) .

Ibid, p. 97 .

His life and Work T. Fisher and Unwin 1912, p. 15 .

(٢)

(٣)

(٤)

فهو يشعر ، رهبة ومهابة سحرية يحس بها المرء وهو فى حضرة شئ غامض طاغ ، ويتشكك فى قدرته على أن يقود القارئ ويرشده فى هذا التيه الهائل الغامض المخير . يقول فى فقرة هامة : " هل سيكون على أن ارشدكم خلال هذا البناء الرحب العملاق ؟ هذا التركيب الضخم ، والمركب الهائل ، هذه الكتلة العظيمة ، التى لا يشبهها شئ مما ظهر حتى الآن فى فرنسا أو انجلترا أو فى العالم .. ؟ . انه واحد من تلك القصور الشرقية الهائلة التى لا يراها المرء الا فى الأحلام - لا نهاية لضخامته : ايوان فوق ايوان ، وقاعة على قاعة ، وشرفة تعلوها شرفة ، لبنااته من الشرق والغرب والشمال والجنوب ، رخام وذهب وزمرد وياقوت ومرجان ، ينم فيه انبياء قدامى اختامهم فى أصابعهم ، وتحرسهم مردة مجنحة وغير مجنحة ، منها ما له أقدام ، ومنها ما ليس له أقدام وهناك فى الصحراء الخالية ، التى تفصلها عن عالم الانسان أيام وليال لا نهاية لها ، وقفار تتكرر وتتردد بلا نهاية - هناك توجد أرض أحلام عملاقة منعزلة غامضة تستغرق على الأفهام ، ولكن فيها مع ذلك وحشة ، واضطرابا وعمقا . هنا الألغاز الصينية والكرة السحرية التى تجعلك تلتقط قطعاً من البللور تنعكس عليها شخصيات : هيراقليطس ، وبارميندس ، وفيثاغورس ، وأفلاطون ، وأرسطو ، وأفلوطين ، وبرقلس ، وديكارت ، واسبنوزا ، وكايط وفشته ، ويعقوب بوهمى وآلاف غيرهم ! .. (١)

ولذلك نراه يشعر أن " الوعاء الهيجلى " على حد تعبيره - سوف يمدنا " بالغذاء العقلى للتاريخ " أى الغذاء الروحى الذى يسد النقص فى أى عصر .

أولا : حياته :

علينا الآن ان نتتبع ، بايجاز ، أحداث الحياة ، والتطور العقلى الذى مرّ به مؤلف " سر هيجل " .

ولد جيمس هتشسون سترلنج فى جلاسجو فى ٢٢ يونيو عام ١٨٢٠ . وكان أصغر أبناء ستة لـ " وليم سترلنج " الذى كان يتميز بقدرته العقلية التى تجلت فى دراسته للجبر والرياضيات ، وقَلما شوهده فى الساعات التى لا يعمل فيها ، دون كتاب فى يده . لكنه كان فى تذوقه للأدب ، على خلاف ابنه ، ينتمى إلى الماضى ، فالكتاب المفضلين عنده هما: الشاعر الانجليزى " الكسندربوب " (١٦٨٨ - ١٧٤٤) . والشاعر " أوليفر جولد سميث " (١٧٣٠ - ١٧٧٤) وهو شاعر وروائى وكاتب مسرحى بريطانى .

تلقى سترلنج تعليمه فى مدارس " جلاسجو " وتروى أميليا سترلنج ابنة الفيلسوف الكثير من القصص عن قوة الصبى وجلده وشجاعته ، فعندما كان فى الثامنة من عمره أخذ على عاتقه أن يكون دليلا ومرشدا لصبى فى مثل سنة - أو أكبر قليلا - يرغب فى زيارة أقاربه فى " جرينوك " (مسقط رأس الأخوين كيرد) وكانت المسافة تزيد عن عشرين ميلا قطعها الصبيان سيرا على الأقدام وقد نال منهما: التعب والجوع ، فتذكر " سترلنج " قصص البحارة التى قراها عندما تحطمت سفينتهم ، وكبف أنهم كانوا من فرط الجوع يأكلون أجنيثهم . فراح يبحث عن قطع من الجلد يقوم بمضغها ويطلب من زميله أن يفعل ذلك ! . كما تروى " أميليا " قصصا أخرى كثيرة فيها قدر من المبالغة ، لكنها تريد أن تدلل على أن والدها كان منذ نعومة أظافره لديه القدرة على المثابرة ، والصبر والاستعداد لبذل الجهد الشاق ، وهى صفات أصلية فيه سوف نراها واضحة عندما نعرض لعلاقته بهيجل .

فى عام ١٨٣٣ التحق سترلنج بجامعة " جلاسجو " ليدرس الطب الذى مارسه بعد ذلك بضع سنوات حتى عام ١٨٥١ ، واعتقد عند التحاقه بالجامعة - أنه لبس " ثوب الرجولة " Toga Virilis عندما ارتدى عباءة حمراء كان يضعها الطلاب الذين يلتحقون بجامعة جلاسجو ، فقد كان " صاحب العباءة " ينظر اليها على أنها نعمة من نعم الله عليه ، لا فقط بسبب ما تجلبه من دفء مطلوب فى صباح الشتاء البارد المظلم الذى يعانى منه وهو فى طريقه إلى قاعات الدرس ، بل لأنها تغطى الكثير من " الخطايا " الأضرار المقطوعة والثوب فى الثياب . الخ.

كان عليه قبل أن يدرس الطب أن يقوم أولا بدراسة ما يسمى " بالانسانيات " كالآداب اللاتينية ، وأن يدرس الرياضيات . وقد شهد له أحد أساتذته بقدرته الممتازة فى البحوث العلمية . والغريب أنه يقول فى تصديره للطبعة الثانية من " سر هيجل " : " لا أستطيع أن أقول اننى لم أكن متفوقا فى الكلاسيكيات والرياضيات ، لكنى ، بالتأكيد لم أكن كذلك فى الفلسفة !.. " وهى عبارة تذكرنا بما قيل عن هيجل فى معهد " توبنجن " الدينى وإن كانت لأسباب مختلفة .

قرر سترلنج أن يدرس الطب لأنه " علم الخبز والزبد " على حد تعبيره ، أعنى كمهنة تدر دخلا يمكنه من الحياة ، وتحقيق رغباته وطموحاته . فبدأ فى نوفمبر عام ١٨٣٨ يحضر دروس " التشريح " و " الكيمياء " .. الخ . وفى هذه الاثناء اهتم بالأدب لا سيما ما كان ينشره الأديب " توماس كارليل " الذى ظل سترلنج يصفه لعدة سنوات بأنه : " الأستاذ ، والمعلم ، والنبى " وكانت أول رسالة منه إلى كارليل بتاريخ (مايو عام ١٨٤٠) وهى تكشف عن قدرته الادبية " وكان كارليل فى مراسلاته ينصحه بمواصلة دراسة الطب ، وفى يوليو

عام ١٨٤٢ نال " دبلوما " من كلية الجراحين في أدينبوره . وفي ٣٠ سبتمبر عام ١٨٤٣ غادر جلاسجو متجها إلى لندن ومنها إلى " ويلز " التي ظل يمارس فيها الطب حتى عام ١٨٥١ .

لم تكن مهنة الطب ولا قراءاته في الأدب هي ما يصبو إليه هذا الشاب . لكنه كان بعد تخرجه من جامعة " جلاسجو " يحتاج إلى وقت فراغ ليكرس نفسه للدراسة التي يحبها : الفلسفة والفلسفة الألمانية على وجه الخصوص ! لقد منحته الطبيعة المواهب اللازمة ، كما أنه حصل في الجامعة على المران العقلي المطلوب ، وما يحتاجه الآن هو دراسة دقيقة للغة الألمانية . حتى يستطيع أن يقوم بدراسة مكثفة لفلسفة هذا البلد . ولقد جاءت الفرصة المناسبة عندما توفي والده في ١٤ مارس عام ١٨٥١ عن عمر يناهز الرابعة والسبعين ، وترك له ما يمكن أن يُعد بتقدير تلك الأيام ثروة لا بأس بها - فأقلع عن مهنة الجراح التي كان يزاولها ، منذ عدة سنوات . وقرر أن يقضى بضع سنوات قائمة في القارة الأوربية ليتعرف على الفلسفتين الفرنسية والألمانية . لكنه لم يكن قد عقد العزم حتى الآن على دراسة هيغل ، وإن كان اسمه عندما يطالعه يثير فيه نشوة غريبة ، كما يخبرنا هو نفسه في تصديره للطبعة الثانية من كتابه " سر هيغل " : " عندما كنتُ أقرأ اسم هيغل في المجلات ، كان ينطبع في نفسي شعور غريب "

ثانيا : سترلنج .. وهيجل :

ترك سترلنج انجلترا ويم شطر القارة ، لكن لم يكن مقصده ألمانيا بل فرنسا ، ف قضى فى بولونيا فترة قصيرة ، غير أن المقصد الحقيقى ، ربما على غير وعى منه ، كان ألمانيا ، التى سافر اليها فى صيف عام ١٨٥٦ مع زوجته وبصحبه طفليه ومربيه فرنسية - متجها نحو " هايدلبرج " حيث استأجر منزلا لمدة عام ، كان أسعد أعوام حياته - كما نقول ابنته " ايميليا " (١) ولم يكن لهم فى هذه المدينة الألمانية سوى قلة من المعارف .

وهنا فى " هايدلبرج " استقر ، فيما يبدو ، على الموضوع الذى سيكون شغله الشاغل طوال حياته : ألا وهو دراسة فلسفة هيجل وتمثلها وشرحها ، رغم أنه كان عليه أن يقضى فى هذا العمل تسع سنوات من الجهد الشاق الدءوب قبل أن تظهر ثماره ، مع أنه كان قد انجذب نحو هيجل - كما سبق أن ذكرنا - بطريقة غامضة : " بالنسبة لهيجل قد يبدو غريبا أن أقول اننى صادفت هذا الاسم لأول مرة فى احدى المجلات ، رغم أنه كان فى بلده حلم ألمانيا . وانطبع فى نفسى شعور عجيب نوعا ما ، الا أن السحر الغريب الذى جاء من هذا الاسم حدث عندما كنت أتناول طعام العشاء مع طالبين ألمانيين ، قبل أن أصل الى ألمانيا . وسمعتهما يتحدثان عن هيجل برهبة شديدة ، ويصفانه بأنه أعظم الفلاسفة جميعا وأكثرهم غموضا على حد سواء (٢) . وكان أحدهما قد طلب منه أن يترجم مقتطفات من هيجل للصحافة ، أما الآخر فقد قال أن هناك شيئا غير عادى فى هيجل - وفى جميع الحالات فلم يكن هيجل هو الذى ختم الفلسفة

(١) راجع كتابها عن والدها ص ١١٤ .

(٢) رغم أن المؤلف لا يقىس قامته بذرة من هؤلاء العمالقة ، لكن يبدو أن الصعوبة واحدة لكل من يبدأ فى دراسة هيجل ؛ قارن كتابنا تجربتى مع هيجل " لا سيما " مصارعة الأمواج فى بحور الهيجلية " وخيوط اريان والخروج من المتاهة .. الخ الخ .

وأكملها فحسب ، بل كان الفيلسوف الذى استطاع أن يوفق بين الفلسفة
والمسيحية : شئ مذهب ! " (١)

ونحن نجد فى هذه الفقرة أن ما جذب " سترلنج " لدراسة هيجل هو من
ناحية : ما اشتهر عنه من صعوبة وغموض . ومن ناحية أخرى ما قيل عنه من
أن الفيلسوف الألمانى استطاع أن يطرح النزعة الشكية التى سادت عصره ، بما
له من جوانب سلبية وأن يعيد إلينا ، فيما يرى سترلنج ، إيماننا المسيحى بأن
كشف عن الأسس الفلسفية التى يرتكز عليها هذا الإيمان .

أما عن صعوبة هيجل فيبدو أن الملاحظة التى ذكرها "قريب" الفيلسوف
الإسكتلندى الذى توفى قبل أن ينشر سترلنج كتابه بعام واحد ، تعبر عن التجربة
التي مر بها من أراد أن يدرس هيجل قبل نشر كتاب سترلنج " سر هيجل " .
وهي : من ذا الذى استطاع حتى الآن أن يتقوه بكلمة واحدة مفهومة عن هيجل ؟
لا من أبناء جلدته ولا من البلاد الأجنبية ، مع وجود القمم هنا وهناك التى
تسطع أقوى من ضوء الشمس . فالقواصل بين عباراته مملوءة ببحر الظلمات ،
ولا يمكن الابحار فيها بمساعدة أية بوصلة ، وجو لا يستطيع العقل البشرى أن
يتنفس فيه ، أن هيجل لا يمكن للنفاز إليه لأنه يشبه تقريبا جبلا من الحجر
الصوان " (٢) .

ولم تكن الانطباعات الأولى لسترلنج عن هيجل تختلف عن ذلك كثيرا
يحدثنا أنه عندما فتح " موسوعة العلوم الفلسفية " لأول مرة فى مكتبته
" هايدلبرج " كتب يقول : -

Quoted by : Amelia Stirling , Ibid , p. 115 .

(١)

Quoted by H. Haldar : Neo- Hegelianism p. 3-4

(٢)

" تبرهن الموسوعة على عناء لا يقهر . رغم أننا بعزم وتركيز قد شرعنا مرة ومرة ومرة في البدء من البداية ، فإذا أصابنا اليأس بدأنا مرة أخرى من النهاية ، ومرة ثالثة من الوسط ، ومرة من هذه الفقرة ، ومرة أخرى من تلك - لكنها كلها جهود ضاعت أدراج الرياح ! حتى أصبح الجهد المصمم ، والمجهود المتصل أو العابر يتساويان ! فأغلقنا الكتاب ، ونظرنا حولنا نبحث عن تفسير أو عون ، اننا في ألمانيا نفسها ، وفي اللحظة المناسبة . وكان من الطبيعي أن نتجه الى معلمنا السابق في اللغة ، لكنه رد علينا بقوله : يمكن أن يكون هذا الكاتب على هذا النحو وذلك على نحو آخر ، أما هيجل ! فعنده ينبغي على المرء أن يتوقف ، ثم يفكر ! ويفكر ! هيجل ؟ أه ! حسنا ! " (١)

وهكذا أصيبت آماله بصدمه عنيفة ، فلا رجاء في أن يساعده أحد من المواطنين الألمان في فهم هيجل ! فاتجه هذه المرة الى واحد من أبناء جلدته هو " رجل ذو قدرة لا حد لها لا سيما في قدرته على مناقشة الألمان - غير أن النتيجة لم تكن أفضل : " بآية ابتسامة غريبة نظر إلينا ، ثم هز رأسه بعد أن قرأ العبارتين أو الثلاث الأولى من التصدير الأول للموسوعة ! " . لم تكن الكلمات المستخدمة في هذه العبارات هي التي تحير القارئ ، فالعبارات ، كما يخبرنا سترلنج ، كانت عامة وشائعة مثل الشكل والمضمون ، التمثل ، الفكرة الشاملة ، انتقال ، عبير ، توسط ، مباشر .. الخ . كلمات مألوفة للغاية ، غير أنه من الواضح أنها استخدمت بمعنى مختلف أتم الاختلاف عن المعنى المألوف : معنى يعتمد على مذهب عام في الفكر وهو لا يكون واضحا إلا أمام السالكين ! " (٢)

J.H.Stirling : The secret of Hegel , vol. I, p. 5 .

(١)

Ibid , p. 6 .

(٢)

ولم تفلح الكتب : كتب السير والشروح التى كان يلجأ اليها سترلنج فى اخراجه من المأزق ومنها كتاب سيرة حياة هيجل الذى كتبه تلميذه روزانكرانتس ، فقد فشل رغم أهميته . فى اللقاء الضوء على فلسفة هيجل أو مساعدتنا فى فهم مذهبه . لقد عمّ هنا ظلام حالك يشبه ما صادفناه فى الموسوعة من ظلام " . (١) لكن سترلنج خرج من هذه التجارب بشئ واحد هو : انه لكى يفهم مذهب هيجل فلا رجاء فى البحث عن عون خارجى . ولو أنه أراد حقا ان يبلغ قدس الاقداس فى معبد هيجل فان عليه ان يعتمد على معوله الخاص ، ان صحّ التعبير ، لعله يستطيع ان يشق طريقه خلال الجرائيت الهيجلية . واذا كان الطريق الذى سلكه شاقا فان عليه ان يشقه بحد السيف " ففلسفة هيجل هى بللورة الكون ، وهى الكون مفكرا فيه ، أو هى فكر الكون ... " (٢) فعليه ان يقتحم الأهوال ليصل اليها .

غير أن التفكير الصبور الهادئ كشف له عن أمر بالغ الأهمية ، وهو أن هناك بابا الى المعبد الهيجلى ، وإن ظل بابا مغلقا حتى الآن ، وهذا الباب هو كانط . ! (٣) فلو أردنا أن نفهم مذهب هيجل على الاطلاق ، فان الطريق الوحيد المتبقى والذي ينبغى أن نسير فيه هو ان نضع المذهب فى مكانه الصحيح كجزء من الفلسفة الألمانية بصفة عامة ، وبذلك نستطيع أن نعد دراسة نسقية متكاملة عن الموضوع بأسره منذ البداية . وهذه البداية هى كانط . " (٤)

Ibid , p. 7 .

(١)

Ibid , p. 10 .

(٢)

(٣) رغم أنه كثيرا ما كان يشكو من أن المعبد مغلق بإحكام ، والمفتاح موجود بداخله !

انظر كتاب " اميليا سترلنج " ص ١٥٧ .

Ibid

(٤)

هاهنا في " هايدلبرج " أدرك سترلنج نوع الجهد الشاق الذى كان عليه ان يبذله لو أنه اختار أن يكرس حياته لدراسة الفلسفة الألمانية . وعرف كيف يعانى الألمان أنفسهم فى محاولتهم فهم هيجل . وأن الترجمات الانجليزية لكانط ينبغي أن يُنظر اليها على أنها " ضرب من الاستطلاع السيكولوجى " . (١) لكنه كان قد لمح بصيصا من نور الحقيقة فى السنوات الأخيرة وهى أنه اذا ما أراد ان يقدم شيئا ذا قيمة للإنسانية فان عليه ان يحمل المشعل من يد الأسلاف !

لقد برهن هيجل على أنه قدر " سترلنج " . وان عليه أن يسير مع هذا القدر حتى النهاية ، لقد كتب سترلنج إلى " مل " يقول أنه ظل يعمل من عام ١٨٥٦ حتى عام ١٨٦٥ اثنتى عشرة ساعة يوميا غارقا فى تلك الكتب الألمانية التى لم تفهم فى انجلترا ، رغم انها سلبا أو ايجابا ، ينبغي أن تفهم قبل أن يكون هناك أى تقدم محتمل لنا " (٢) .

Quoted by Amelia stirting , p. 118 .

(١)

Ibid

(٢)

ثالثًا : لماذا .. هيجل .. ؟

لكن : لماذا قرر " سترلنج " أن يكرس حياته لدراسة هيجل ؟ ما هي المبررات التي جعلته يتخذ مثل هذا القرار ؟ وما هي الأسس التي بنى عليها زعمه بالقيمة العليا للفلسفة الهيجلية ..؟ ثلاثة أسس .

الأساس الأول :

ربما كان أوضح هذه الأسس ما ذهب اليه من أن الهيجلية هي مذهب ايجابي بناء ، وليست مذهباً سلبياً يعمل على تدمير الأسس التي يمكن أن يقوم عليها أى مذهب - كما يزعم البعض . ان فلسفة هيجل التي هي استكمال وتتويج لفلسفة كانط ، تشكل أول حركة عظيمة بناءة حدثت في الميتافيزيقا منذ أرسطو الذى كان يعتقد " سترلنج " أن هيجل هو المناظر الحديث له . وقد لا تظهر عظمة هيجل بصورة واضحة عند جماهير الناس ، ولهذا فلا يزال عاينا أن نرى المعنى الكامل لهذه العبارة .

ان مَنْ ينظر نظرة واسعة إلى التاريخ سيتضح له وجود حركتين عظيمتين ، عبر العصور ، احتلتا مكانيهما بالتبادل في العالم البشرى ، وهما حركتان مماثلتان لحركتين في الكون الفيزيقي ، فقد فسّر العلماء عالم المادة : بوجود قوتين متعارضتين تعملان معاً هما : القوى الجانبية نحو المركز ، والقوى الطاردة من المركز . كما أننا نجد الطرد والجذب في علم الكيمياء ، والتيار الموجب والسالب في الكهرباء . ونفس الشيء يمكن أن يوجد في عالم البشر اذ يستطيع طلاب التاريخ أن يتعقبوا ، لعدة أجيال وربما لعدة قرون ، التطور التاريخي للمجتمع البشرى : في البداية كان الناس فرادى منعزلين متباعدين ينفر كل منهم من الآخر ، ثم تجمعوا وتوحدوا في مجتمعات مستقرة ، وتبلورت الآراء الفردية ، والخيالات الخاصة ، والمعتقدات الغامضة المبهمة في

عقائد ومذاهب للإيمان ، والقانون ، والأخلاق ، والفلسفة ، ثم انقلبت الآية ورأينا العملية تُعكس : اذ تظهر قرون من التفكك والانحلال والهدم والتدمير ، وتذوب بلورات العقائد والمذاهب وتتحل الى الأجزاء المكونة لها ، ثم تتحل هذه الى ذرات والكثرونات أو ماثئت من أجزاء صغيرة لا تُرى ، فلم يعد هناك كون منظم بل عماء موحش وبقع معزولة طافية لا تستقر على قرار . (١)

فاذا ما تخيلنا أن هذه البقع المعزولة غير المرئية هي أرواح بشرية ، لكان من السهل علينا أن نفهم أن فترات التفكك والتحل هي عصور الألم ، والاحباط والفشل ، والمعاناة . بل حتى الموجودات البشرية الجاهلة والامية ، في مثل هذه العصور ، تعى على نحو مبهم غامض ، هذا الوضع وتشعر بالنقص ، والفراغ ، وعدم الرضا .

وما نشاهده الآن في العصور التي نسميها بالعصور الحديثة هو عملية التفكك ، والتحل والتجزئة ، ففي كل جانب من جوانب الحياة البشرية : في الدين ، والسياسة ، والفلسفة - نشاهد كما يقول " سترلنج " تأكيداً للجزئى في مواجهة الكلى ، وثورة للفرد ضد السلطة نحو ما يعبر عنها في المؤسسات ، والعقائد ، ومذاهب الفكر ، ففي كل قطاع تمجيد للحكم الفردى ، وارتفاع به ليعلو على حكمة الجنس البشرى وتجربته :

(أ) فى الدين :

بدأت حركة التفكك والتحل فى الدين بالاصلاح الدينى البروتستانتى الذى كان تمرداً من الفرد ضد سلطة الكنيسة فى روما. ثم أخذت الحركة تتنوع ، وتنقسم إلى فروع وفرق ، ثم الى شيع أصغر وأصغر شقت طريقها فى الفكر

الدينى الحديث طوال القرنين الماضيين ، حتى ظهرت نتائجها فى يومنا الراهن فيما نشاهده ، من عقائد كثيرة ومتنوعة ، وما نراه حولنا من بدع ، وخرافات ، ولا أدريه ، وشك ، والحاد . (١)

(ب) فى السياسة :

ويمكن ان نجد حركة التفكك فى مجال السياسة على نحو أشد وضوحا فى الثورة الفرنسية ، التى دمرت فى عهدها جميع المؤسسات ، والتنظيمات السياسية والاحزاب ، وكل أشكال الحكومة ، حتى ديست بالاقدام جميع النظم ، وسط مشاهد من العنف والافراط الزائد على نحو لم يشهده العالم من قبل . وتأكد حق الفرد أو مبدأ الذاتية كما يسميه هيجل تحت الشعار المعروف : الحرية ، والاخاء ، والمساواة .

(جـ) فى الفلسفة :

أما عملية التفكك والتحلل فى ميدان الفلسفة فقد تجسدت فى عصر التنوير ، وحركة الاستنارة الشكية فى القرن الثامن عشر التى ارتبطت فى انجلترا باسم " ديفيد هيوم " . وهى حركة انفصال وتفكك بلغت من القوة والشمول حدا جعلها لا تترك شيئا حتى ولا ذرة البشر - ان صح التعبير - وهو كيان الفرد الا وفككته الى حزمة من الاحساسات . ووجد الانسان نفسه بلا حق فلسفى فى الاعتقاد حتى فى وجوده الخاص كشخص فقد حطم " هيوم " هوية الذات البشرية وأحالها الى مجموعة من الانطباعات الحسية ، وضاعت النفس البشرية لاننا لا نستطيع أن نصل الى الانطباع الحسى " وجدنتى لا أعثر عليها . يقول هيوم " اننى اذا ما توغللت الى صميم ما أسميه " نفسى " وجدنتى لا أعثر

دائماً إلا على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك . اننى لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ " نفسى " فى أى وقت بغير إدراك ما ، كما أننى لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً فيما عدا هذا الإدراك . " (١)

وهكذا نجد أن فلسفة هيوم قد فككت أوصال الوجود البشرى ، أو الفرد ، حتى هذه الذرة البشرية لم تتركها على حالها ، تماماً كما فعل علماء الطبيعة فقسّموا ذرة المادة إلى الكترون وبروتون ، ولم تكن هناك سوى نتيجة واحدة لهذه الفلسفة وهى الشك الكلى الشامل .

غير أننا لا بد أن نحذر من خطر الوقوع فى النظرة " أحادية الجانب " فنظن أن عصر التنوير كان عصراً بلا قيمة ، أو أننا ندينه من ألفه الى يائه ، فذلك أبعد ما يكون عن الصواب . فقد قملت حركة الاستسارة بترحاب لا حد له وهو ضرورى وله ما يبرره ، فللفرد ، أو الجزئى ، حقوق لا يمكن التنازل عنها ، لكن ذلك جانب واحد من الصورة ، أما الجانب الآخر الهام والضرورى أيضاً فهو الكلى ، وذلك ما أغفله عصر التنوير ، فلم تعد الطبيعة البشرية على ما هى عليه ضرورية ، إلا فيما ندر ، بل قد يكون فى الإصرار عليها خطر على البشرية . ففى عصر الإصلاح الدينى كانت الثورة ضد الطغيان الععلى والروحي لكنيسة روما ، وضد فسادها الاخلاقى وهو أمر مقبول وضرورى ، لكن الحركة التى بدأت لإصلاح الفساد ، انتهت بالتمرد على الايمان نفسه ، وصاحبته حركات مماثلة فى كل جانب من جوانب الحياة البشرية : فى مجالات

(١) رسالة فى الطبيعة البشرية ص ٢٥٣ (نقلا عن كتاب " الجبر الذاتى " للدكتور زكى

نجيب محمود ترجمة د . امام عبد الفتاح امام راجع " رحلة فى فكر زكى نجيب

محمود " المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ المشروع القومى للترجمة رقم ٢٦١ ص

السياسة والاخلاق والفلسفة . وأصبحت حرية الفرد ، كما هي فى الواقع عند معظم الناس الآن - الاله المسيطر . ومن هنا فقد راح الفرد يحطم سلسلة المعتقدات حلقة بعد حلقة ، وكذلك المعايير الأخلاقية ، ونظم الفكر ، والتنظيمات السياسية التى تربطه برفاقه من البشر . وانطلق فى عزلة الحيوان الأعجم الذى لا يعرف سوى احساساته الخاصة ، ولا يطيع سوى نزواته الذاتية . وهكذا تحطم الجانب المقابل من الصورة وأعنى به الكلى ، الذى يتمثل فى المجتمع ونظمه وقواعده ومبادئ الأخلاق .. الخ .

ولقد جلب تحطيم علاقة الفرد بالسلطة (أو الكلى) جلب الفرد فى البداية شعورا بالغبطة والابتهاج ، تماما كالطفل الذى يشب الى مرحلة الرجولة فيزول الرعب من حياته ، فلم يعد يرى " الشيطان " يختفى وراء الستائر فى غرفة النوم . غير أن هذا الابتهاج المؤقت أعقبه فى الحال شعور بالوحدة ، والفراغ ، والحاجة وأصبح الفرد يعى ، ربما على نحو مبهم ، أنه يعيش كما يقول " سترلينج " بغير جوهر . معزولا عن ذاته الحقة - عبارة عن وحدة مجردة من الكلى على نحو مطلق ، فهو ذرة مقلقة على نفسها ، لا تتعاطف مع أحد ولا يشاركها أحد . وأصبح المبدأ هو الإرادة الذاتية ، ومصلحة الفرد . (١)

(د) مثال توضيحي :

خذ هذا المثال التوضيحي الذى يكشف عن جوانب السلب والإيجاب فى عصر التنوير ، وما كان ضروريا أن يحدث ، ثم التطرف والمبالغة : -

افرض أن رب الأسرة فتح ذات يوم إحدى نوافذ المنزل فتساقطت عليه ذرات الغبار ، ثم تلفت حوله فرأى فى ضوء النهار كمية من الأتربة المتركمة

على الأثاث ، وعندما رفع بصره إلى السقف شاهد خيوط العنكبوت وبيوته تتدلى منه . فصاح فى خدم المنزل : هذا كله لا بد أن يزول ، أن المنزل فى حاجة إلى تنظيف تام وشامل . فقام الخدم بعملية النظافة الشاملة ، التى ساهم فيها أفراد الأسرة جميعا ، وراح الجميع يعملون بهمة ونشاط لا نجاز هذه المهمة الهامة والضرورية معا ، لكنهم لم يتوقفوا عند حدود النظافة المطلوبة : تنظيف الجدران مما علق بها من غبار ، وكس الأرض ، وإزالة الأتربة وبيوت العنكبوت على جدران المنزل بل انهالوا عليها لتنظيفها فتحطم معظمها ، وألقوا من النافذة بالسجاد كيما يخرج التراب العالق عند ارتطامه بالأرض فتمزق بعضه . وفعلوا الشئ نفسه بالفراش الذى نامت عليه أجيال من أفراد الأسرة نوما هادئا . وتم تفتيش خزائن الملابس بدقة ، لإعادة ترتيبها فذهب الخدم بعضها أثناء عملية التفتيش والترتيب . أما فى المطبخ فقد حكموا على كثير من ألوان الطعام والشراب بالاعدام بحجة أنها ضارة بالصحة .. الخ . وهكذا انتهت عملية النظافة بتحطيم كل شئ ، وترك المنزل خاويا مهجورا . لكن تخيل أنهم لم يقفوا عند هذا الحد ، بل وأتملوا عملية التقيب والفحص لأساسات المنزل نفسها ، فرأوا أنها غير قوية ولا متينة ، فانهالوا عليها تحطيمها وأحالوا المنزل الى كومة من الحجارة ، وأصبحت الأسرة بلا مأوى !

تلك صورة توضيحية لعملية " النظافة " التى تمت فى عالم الفكر ابان القرن الثامن عشر (عصر التنوير) قبل مجئ كانط ، وهذا هو الوضع الذى وجد نفسه فيه . ففى خلال عملية " النظافة " التامة والشاملة التى جرت فى أجيال سابقة عليه ، استبعدت العناصر القيمة الهامة فى حياة الانسان الروحية مع استبعاد النفايات والقانورات ، والأفكار البالية ، والمعتقدات الرثة المهلهلة التى كان ينبغى نقدها وهدمها . فأحال " هيوم " الروح البشرى الى ركام . وعلى الرغم من أن كانط ، فيما يقول سترلنج - قد شارك بعمق فى الروح

البشرى الذى ساد عصر التنوير ، فانه رأى أنه من الضرورى وجود تكملة ايجابية الى جانب العناصر السلبية (عناصر الهدم والتدمير) التى شغلت المفكرين السابقين عليه . واذا أردنا استكمال المثال التوضيحي الذى سقناه لقلنا ان كانط رأى أن النظافة التامة الشاملة أمر ضرورى ، لكن ذلك هو نصف العملية فقط ، وهو ما ثم لنجازه حتى الآن ، فقد أصبح الاثاث خالياً مما علق به من أتربة ، كما أزيلت خيوط العنكبوت من السقف .. الخ . لكن هذا النصف من العملية المطلوبة قد تجاوز كل حد عندما أحال المنزل نفسه إلى حطام . ومن هنا فقد حاول كانط أن يقوم بالنصف الآخر من العملية : فراح يجمع مخلفات الطوب والحجارة ليقيم البناء من جديد من قلب الحطام والركام الذى تركه شك هيوم . أراد أن يقيم ملجأ يحمى البشرية من هذا الشك الشامل الذى يدمر كل شئ " . ولهذا فقد راح يبحث ، ربما عن غير وعى منه ، عن الأسس أو المبادئ " أعنى عن أسس للمنزل البشرى ، على الكلى المفقود .

ولقد حدث نفس هذا المشهد بالضبط قبل كانط بألفين من السنين ، هما بدأ سقراط فى حركة بنائية عظيمة فى الفلسفة ، واصلها افلاطون ، وأتمها أرسطو - بأن حاول أن يبحث عن الأسس - أو المبادئ - تحت الانقاض ، وفوضى الآراء الفردية ، والاحساسات التى انحل اليها العالم البشرى نتيجة لتعاليم أسلافه ومعاصريه من السوفسطائية . فقد كان " بروتاجوراس " مؤسس هذه الجماعة قد رفع شعاراً لها هو : " الانسان مقياس الأشياء جميعاً : ما هو كائن بما هو كائن ، وما هو غير كائن بما هو غير كائن " - وهو لم يكن يقصد بالانسان ما أسماه هيجل بالكلى - ولا العقل المشترك بين الناس ، بل الانسان الفرد بذوقه الخاص وآرائه الذاتية : انه الجزئى الذى رأيناه يؤكد نفسه فيما سبق فما هو حق أو صواب بالنسبة للفرد - طبقاً لشعار السوفسطائية - فهو حق أو صواب بالنسبة له هو ، لكنه ليس كذلك بالضرورة بالنسبة لأى فرد آخر .

وهكذا انغلق كل فرد على نفسه على عالم خاص من آرائه واحساساته وأفكاره .
 أما الشيء الوحيد الذى يمكن أن يُسمى " معرفة " - أعنى ما حق وصواب
 بالنسبة لآى عقل - وكذلك مبادئ الأخلاق وأسسها العامة - فقد أصبح أمراً
 مستحيلاً . ولقد كرس سقراط نفسه للبحث عن أسس أو مبادئ الأخلاق بصفة
 خاصة . فقد كان على يقين تام من أن جميع الأحكام الأخلاقية الجزئية تقوم
 على أسس أو مبادئ يشترك فيها جميع الموجودات العاقلة ربما على غير وعى
 منهم - ومن هنا فقد حاول أن يجعل هذه الأسس واضحة للجميع وأن يجد أرضاً
 مشتركة لجميع الموجودات الأخلاقية .

ان أولئك الذين اعتادوا اتهام الفلسفة وادانتها ، وهم كثر على نحو ما هم
 الآن - ووصفوها بأنها غموض محض ، وفكر نظرى بلا معنى ، وتجريد لا
 قيمة له - عليهم أن يسألوا أنفسهم : ترى ماذا كان يحدث ، فى مجال الحياة
 البشرية ، لو لم يظهر فى التاريخ رجال مثل سقراط ، وكانط ، وهيغل " يبحثون
 عن الروابط التى تجمع بين رأى الذاتى والمعرفة " ولعثروا على صخرة
 الأساس الصلبة تحت الرمال المتحركة التى تمثل رأى الذاتى للفرد ؟.. ماذا
 كان يحدث لو ثم تدعيم الجزئى وحده والغاء الكلى واستبعاده ؟ فلو كان الفرد
 هو " مقياس الأشياء جميعاً " - كما ذهبت السوفسطائية ، فكيف يمكن أن يصبح
 القانون والأخلاق - بما لهما من أسس كلية ممكنين ؟. وإذا كان الفرد هو البداية
 والنهاية فكيف يمكن أن تقوم للمجتمع البشرى قائمة ؟ لقد ذهب " ثراسيماخوس " -
 أحد السوفسطائيين فى محاوره " الجمهورية " لافلاطون إلى أن " الحمقى
 والضعاف هم وحدهم الذين يلتزمون بالقانون - إن الحق ليس شيئاً آخر سوى
 مصلحة الحاكم " ولا شك أن أى موجود عاقل سوف يقف بحزم ضد هذه
 النظرة ، ليرى أن الحق - أو الكلى - هو مصلحة الكل أى المجتمع البشرى
 بأسره . لكن ذلك لا يعنى أن الكلى يستبعد الجزئى ويطرده - والا لكان كلياً

مجرداً أجوف - وإنما هو الكلى العينى الذى يضم الجزئى فى جوفه . وكل موجود عاقل لا بد أن يُسلم بأن الفيلسوف حين يحاول العثور على معايير موضوعية ، ومبادئ كلية - فى ميدان المسائل العملية على الأقل ، إنما يقوم بعمل جليل وهام فى خدمة البشرية كلها .

لقد بدأت الحركة البناءة بسقراط كما سبق أن ذكرنا ، وواصلها أفلاطون ، وأتمها أرسطو . ثم ماذا كان بعد ذلك ؟ - علم المسيح الناس - بحياته وموته - النظرية ذاتها بألفاظ للروح ، إن صحَّ التعبير ، التى نادى بها سقراط وأفلاطون وأرسطو بألفاظ الفكر : ضرورة الوحدة الجوهرية للبشر الواحد منهم مع الآخر ، ثم وحدة البشر مع الله . وبعد ألفين من السنين نجد السوفسطائين يتجسدون من جديد فى صورة مفكرى عصر التنوير ، ويبدأ التفكك والتحلل ، ويتحول عالم البشر إلى حزمة من الاحساسات ويتأكد الجزئى ويستبعد الكلى ، وتتدعم حقوق الفرد فى مواجهة سلطة المجتمع ، ويظهر الحديث من جديد عن نسبية الأخلاق وذاتيتها ، وتتفق الموضوعية من عالم القيم : فلا قيم فى عالم المادة ، ولا غرض ولا هدف ، بل هو عالم عابث بلا معنى ! كما سبق وأوضحنا فى الفصل الثانى من هذا البحث عندما تحدثنا عن مسار الفكر الحديث وعلى هذا الإيقاع الجدلى للروح التى من طبيعتها أن تنقسم على نفسها - يسير الفكر وتتحقق الروح فى عالم الواقع :

ربما كان ما ذكرناه حتى الآن كافياً للبرهنة على الطبيعة البناءة والايجابية لفلسفة هيغل . وهى التى جذبت " سترانج " لدراسة هذا الفيلسوف العملاق الذى نظر الى ما خلفه عصر التنوير من حطام فرأى أن أفراد البشر أصبحوا " موندادات " مغلقة على نفسها بلا ماوى ! فأعاد اليها منزلاً جديداً نظيفاً ليس على نحو ما كان عليه فى السابق قبل أن تبدأ عملية " النظافة " فى عصر التنوير - مليئاً بالنفايات ، والغبار والأتربة وخيوط العنكبوت - بل منزلاً نظيفاً

نضرا مرتباً ، تهب في جنباته نسائم الهواء النقي ، يقول سترلنج " الحق أن هيجل أعاد إلينا ما حرمانا منه عصر التنوير في صورة أشد ثراء وسموا ... ولقد فعل ذلك لا في ضوء التنوير نفسه فحسب ، بل في انسجام تام مع مبادئه وحقيقته .. فالفلسفة عنده لا تكون فلسفة مالم تؤيد وتتاصر جوهر الانسانية من أجل كل القيم والمبادئ الدينية الكبرى التي نحيا من أجلها هي وحدها ! " وهكذا نجد أن النظافة التامة التي قام بها عصر التنوير لم تضع عبثاً ، حتى بالنسبة لأولئك الذين عانوا كثيراً من حقبة الألم والاضطرابات وعدم الاستقرار ، فهم الآن يستشقون هواء رطباً منعشاً في منزلنا الجديد الذي أعدنا بناءه من الأساس ، وهم يجلسون على مقاعد وثيرة مريحة بلا أتربة ولا غبار .

غير أن " سترلنج " يشكو من أن بعض الأفكار " التنويرية " السابقة لا تزال قائمة في إنجلترا حتى عصره ، فلم تضع الأيام الخوالي أدراج الرياح ، إذ لا يزال هناك في بعض أركان المنزل - حتى بعد ثمانين سنة من وفاة هيجل - ركن الخدم ، مثلاً ، تجد الطباخ ومساعدته يقذفون من النافذة بعنف ، مع صيحات السخرية والاستهزاء - بالأواني المعدنية والفخارية ، والمقلاة ، والمكنسة والجاروف وكل أدوات المطبخ ! فروح عصر التنوير التي سدد لها هيجل ضربة قاضية - منذ قرن مضى - لا تزال حية بين جماهير غير المتقنين وأشباه المتقنين حتى يومنا الراهن فهي التي نلتقى بها في مائدة رجل العلم والحاد ما يسمى " بالمبستير " و " المتحرر " والفصاحة الركيكة للواعظ الذي يحاصر يوم الأحد ، والهوس التكميري لمن يسمى نفسه " بالجمهوري الأحمر " (١) العدمي " وحتى على صفحات بعض كتاب الأدب عندنا . (٢)

Ameli stirling : op. cit. p. 126.

(١) مصطلح شاع في القرن التاسع عشر ليدل على من يفضل الثورة الاجتماعية والسياسية عن طريق العنف بصفة عامة . وأطلق أحياناً على بعض أجنحة الثورة الفرنسية .

لكن كما أن ضوء بعض النجوم ، يستغرق مئات السنين حتى يصل إلينا للبعد الهائل في المسافة - فربما كان نفس السبب - أعنى البعد الهائل للمسافة الفعلية - هو الذى جعل الافكار التى عُبِّرَ عنها للفلاسفة والمفكرين منذ مئات السنين لم تتفد بعد وتتغلغل فى عقول الجماهير . يقول " سترلينج " : أن أوربا لا تزال تستمد غذاءها من وعاء هيويم . رغم أن القوت التاريخى قد هجره ، منذ مدة طويلة واتجه نحو آخرين .. " والنتيجة هى " اننا جميعاً نعيش الآن فى مرحلة انفصال عن الجوهر " فقد أصبح المبدأ هو الارادة الذاتية للفرد ، وتحولنا إليه لعلنا نستمتع وحدنا ، ونعيش لأنفسنا وحدها ، وإن تكون " الأنا " هى تماماً " أنا " غير مختلطة بأحد ، غير معاقة من أحد . لكن محصلة ذلك كله أن نموت " أنا " كل واحد منا من الجوع والفراغ " (١) .

ويعتقد " سترلينج " أن عصر التنوير لم يترك لنا شيئاً سوى حيوانيتنا ، سوى علاقتنا بالقرود ! وحيوانيتنا هذه أصبحت مرضاً ، لكن الروح التى أفرغوها من مضمونها كانت تعرف أنها سرقت (٢) . وعليها أن تستعيد جوهرها . اننا لا نزال نعيش " مرحلة انفصال عن الجوهر " ، لا تزال مصلحة الفرد ، وارايدته الذاتية هما المبدأ . والحركة التى بدأت بتأكيد حق التفكير ، انتهت باخضاع الفكر للأهواء ، والنزوات ، وانفعالات الفرد الطاغية ، والحركة التى بدأت بثورة وتمرد ضد طغيان الكنيسة ، انتهت بنفى السلطة بعيداً عن منبر الكنيسة ، بل من قاعات الدرس فى الجامعات والمدارس ! وهناك الآلاف من الشباب المتمرد بغير مبرر يزعم الشرطة والسلطات كل يوم وعددهم فى ازدياد مستمر . وكفى المجتمع البشرى أن يكون كائناً عضوياً متلاحم لأعضاء ،

J.H.Stirling : The Secret of Hegel (preface)

(١)

J.H.Stirling : The Secret of Hegel , p. III

(٢)

وانحل كل شئ فيه الى عماء من ذرات فردية تتناحر ، وهى فى عزلتها أشبه بأشواك القنفذ . وانتشر فى كل مكان : الانانية ، والجشع ، والحسد ، والغرور وعدم الرضا ، وأصبح كل طالب ، مهما يكن جاهلا أو غيبا ، يعرف أفضل من أبيه ومعلمه .

والواقع أن عبارة السيد المسيح " مَنْ أراد أن يجد نفسه عليه أن يضيعها " والتى تمثل جوهر المسيحية هى التى يحتاج اليها عصرنا الراهن ، وهذه الفكرة هى ايضا المحصلة العملية للهيكلية : فلا بد للجزئى أن يخضع نفسه للكلى لكى يجد ذاته الحقّة " . ينبغى أن لا يكون المبدأ هو الارادة الذاتية ، بل الارادة الكلية أى العقلية ، وهى ليست ارادتك ولا ارادتى ، ولا ارادته ، وإن كانت فى الوقت ذاته هى ارادتك ، وارادتى ، وارادته - تلك هى الارادة الكلية العينية أى العقل ! الارادة الذاتية هى النزوة والهوى ولهذا فهى الشر الأول والأوحد ، وهى الأمر السيئ ! . (١)

كَلِّ مَا قِيلَ حَوْلَ هَذِهِ النِّقْطَةِ - أى العلاقة بين الجزئى والكلى . فى كتاب سترانج " سر هيجل " لا بد أن يحظى باهتمام عميق عند كل قارئ جاد ومفكر ، لأنه تعبير حيوى ومثير عن الحقيقة ذات القيمة الدائمة للبشرية ، وهى حقيقة لا بد أن تتأكد على مدار التاريخ ويعاد تأكيدها وتفهمها جيدا المرة تلو الأخرى ، فهى فى الواقع جانب هام مما يسميه سترانج " القوت البشرى - وهو قوت يغذى بعمق أنسجتنا الحقيقية " .

الأساس الثانى :

غير أن قيمة الفلسفة الهيجلية تعتمد - عند العقول المفكرة الجادة - لا على طابعها البناء فحسب ، بل أيضا على القول بأنها تمثل فى عصر المادية المذاهب المثالية اللامادية ، تلك للمذاهب التى تنتمى الى الروح ، ولما كنا فى عصر العلم ، العلم الطبيعى ، فان أفضل العقول تتشغل ، فى الأعم الأغلب ، بالميكروسكوب ، والتلسكوب ، والأجهزة ، والأدوات الكيميائية ، وتحليل المادة ووزنها وقياسها ، ومحاولة الكشف عن القوانين التى تتحكم فيها ، وهناك ميل عام بين غير المتقنين ، وأشباه المتقنين لتمجيد العلم ، ووضعه فى مرتبة أعلى من الفلسفة ، نظراً للاعتقاد العام السائد بأن الفلسفة تهتم بالمجردات الفارغة ، والتأملات الهوائية ، فى الوقت الذى يضع فيه العلم أقداماً راسخة على أرض الواقع الصلبة ، ومن هنا تعتمد بحوثه على " التجربة " من ناحية " وشهادة الحواس " من ناحية أخرى .

غير أن ذلك فهم خاطئ لأن على العلم ، قبل أى شئ آخر ، أن يلجأ الى الفلسفة بحثاً عن تأمين وضمان لأسمه : وهما امكان التجربة ، والنقطة فيما يسمى بشهادة الحواس . وقد سبق للفلسفة أن أخضعتها للمساءلة والفحص الدقيق من زوايا مختلفة ، فمن وجهة نظر سوفسطائية الاغريق مثلاً ، كما رأينا من قبل ، تكون التجربة مستحيلة ، اذ لو كان كل فرد هو مقياس الحقيقة ، وما هو حق بالنسبة له ليس بالضرورة حقاً بالنسبة لغيره من الناس ، فان التجربة المشتركة بين البشر تغدو مستحيلة . أما بالنسبة لشهادة الحواس فقد اثبتت الأعمال الفلسفية الحديثة أن ما تقدمه الحواس ليس وقائع صلبة لا يمكن دحضها ، وانما هى مجرد استدلالات أو حالات ذهنية . فضلاً عن أن وجود الاشياء المستقلة التى تسبب هذه الحالات الذهنية هو نفسه مسألة يستدل عليها من هذه الحالات نفسها.

ليس فى نيتنا هنا أن تدخل فى أية مناقشة لنظرية " الإدراك الحسى " فهى مألوفة لأى مبتدئ فى دراسة الفلسفة ، وإنما هدف الملاحظات السابقة الإشارة إلى أولئك الذين ينظرون إلى " شهادة الحواس " على أنها الحقيقة النهائية ، وإلى أن مسألة الثقة فى هذه الشهادة وطبيعتها هى أحد الموضوعات التى تنتمى إلى حقل الفلسفة . وإلى أن الفلسفة هى التى تحسم السؤال عن صلابة الأسس التى تقوم عليها المكتشفات العلمية بأسرها .

وهناك اعتراض شائع آخر ضد الفلسفة يثيره أنصار العلم أيضا ، مفاده أنه بعد قرون من الجهد والعناء لم يكن للفلسفة نتائج ملموسة ، فى حين أن العلم اكتشف عناصر جديدة للمادة ، وقوانين جديدة تحكمها . كما أنه تعقب مسارات الكواكب ، وحسب المسافات إلى أبعد النجوم . ولقد سبق أن اجبنا جزئيا على هذا الاعتراض ، فيما سبق أن ذكرناه عن علاقة سقراط بالبحث عن المبادئ أو الأسس . والواقع أن البحث عن المبادئ والأسس . وكذلك البحث عن القوانين والاطراد بين مختلف الموضوعات الفردية ، فى محاولة لاكتشاف الكلى من داخل الجزئى - هى المهمة الخاصة بكل رجل مفكر سواء أكان من أهل العلم أو الفلسفة ، لكن على حين أن العلماء ينشغلون بالبحث عن قوانين الطبيعة مع ألوان الاطراد التى تعرضها مجموعات كبيرة أو صغيرة من الموضوعات الفيزيائية ، فإن الفيلسوف ينشغل بقوانين العقل ، وبالمبادئ أو الأسس التى تحكم التفكير محاولا أن يصل إلى " القانون من داخل القانون " أى المبدأ الذى هو التفسير النهائى لكل المبادئ الأخرى . أعنى المبدأ النهائى المطلق . وحتى لو قلنا أن العقل البشرى لا يستطيع أن يصل إلى هذا المبدأ النهائى المطلق ، فإن المحاولة جديرة بالبحث . يقول " سترانج " الكلمات الآتية ، على لسان هيجل :-

" هل وُجدنا فى هذا العالم لكى ننقب عن الفحم ونشرب النبيذ ، وليصل كل واحد منا الى أقصى ما يستطيع للوصول اليه من الزهو والخيلاء ، ثم نتعفن؟ وما هى مهمة الانسان على هذه الأرض أساساً . ؟ ربما أجبتنا : العمل على تقدم الحضارة ، وسوف نعود لنسال : وما هى الحضارة؟ أهى التنقيب عن الفحم وشرب النبيذ . . الخ أم أن الحضارة فكر ، والعمل على تقدم الفكر . ؟ وهل لى شئ آخر سوى التفكير أهمية حقيقية فى النهاية . ؟ وعندئذ فانت عندما تقول أننا لا نستطيع أن نصل الى المطلق ، فكأنك تقول ان علينا أن لا نفكر ، ولكننا لابد أن نفكر ، لأننا وجدنا لكى نفكر : فإن نحيا معنا أن نفكر ، والفكر يعنى البحث عن مبدأ نهائى مطلق . "

واليك هذا المثال التوضيحي عن موقف العالم والفيلسوف وما بينهما من علاقة : -

افرض أن رجلا استغرق فى نوم عميق ، ثم استيقظ فجأة ليجد نفسه فى عربة قطار يسير به إلى جهة لا يعلمها ، ثم وجد معه مجموعة من الناس كل منهم يشعر بالحالة نفسها التى وجد للرجل نفسه فيها . ودون أن يبدو على أحد منهم علائم الدهشة أو الانزعاج أو السؤال : عن كيف ولماذا وجد نفسه هنا ، أخذ يشغل نفسه بالموضوعات الموجودة حوله ، فراح أحدهم يرفع بصره إلى سقف العربة وما به من زخارف وهو يتمتم : " جميل ! رائع ! " بينما راح آخر ونظارته على أنفقه ينهمك فى حل الكلمات المتقاطعة . وثالث دفن نفسه فى ركن العربة وغاص فى المقعد وهو يحسب سرعة القطار . وهو يعد أعمدة البرق المتناثرة على طول الطريق . ثم افرض أن رجلا غريبا جاء من آخر العربة وراح يطرح عليهم جميعا السؤال كيف اجتمعوا كلهم فى هذه العربة ؟ فقال قائل منهم : " ياعزيزى ، ما فائدة هذا السؤال النظرى ؟ وما قيمة الفكر

العاطل ؟ لقد كشفت الآن توا أننا نسير بسرعة أربعين ميلا فى الساعة ، الا يكفى ذلك ؟ أو أجاب آخر : " أرجوك لا تزعجنى ! فانا الآن مشغول بمشكلة بالغة الصعوبة : لقد اكتشفت الآن توا أن هذه المقاعد مصنوعة من شعر خيل حقيقى . وأنا أحاول أن أحسب كم ذيل حصان يحتاجه كل مقعد فى المتوسط ! " ويمكن أن نترك تطبيق هذا للمثل التوضيحي لخيال القارئ . لكن من المؤكد أننا نستطيع القول بأن هدف الرحلة ، ونقطة الانطلاق أو المكان الذى بدأت منه ، والمقصد الذى تتجه نحوه - أهم عند البشر ، بما لا حد له ، من سرعة القطار ، ونوع سقف العربة ، والمادة التى صُنعت منها المقاعد . (١)

ويمكن أن تفيدنا الفقرة التالية من كتاب " سترلنج " محاضرات فى فلسفة القانون " : -

" يمكن أن يسير الانسان على هواه وفقا لرغباته الحيوانية وحدها ، لكنه سيجد فى النهاية ، باستمرار .. أن عليه أن يفكر ، تماما مثلما يعيش ويستمتع . لاذ لابد له قبل أى شئ آخر أن يفكر فى الوجود ، ولابد له أن يتساءل ذات مرة : لماذا توجد كل هذه الأشياء على هذا النحو ..؟ لماذا وجدت ، ومتى كان ذلك ، وإلى أين نسير ..؟ ويمكن أن نلخص ذلك كله فى عبارة واحدة هى : أنه يحتاج إلى تفسير ، والتفسير الذى يتعلق بالنجوم هو ما نسميه بعلم الفلك ، والتفسير الذى يتعلق بطبقات الأرض هو علم الجيولوجيا ، ثم هناك علوم الفيزياء ، والكيمياء .. الخ وبعد أن ينتهى العلم من التفسير والكشف عن القوانين الخاصة بمجاله ، تبقى الأسئلة العامة : لماذا ، ومتى ، وإلى أين ..؟ وتظل أمام العلم بغير جواب . وهذه الأسئلة ، بصفة عامة ، تشكل مجال الفلسفة . وعلى ذلك

فان الفلسفة تتقبل كل تفسيرات العلم ، وتقوم فلسفة العلم بطرح الأسئلة النهائية .. والفلسفة ، باختصار ، تستهدف تفسير الوجود بما هو وجود . وليس في استطاعتنا أن نقول هنا أن ذلك أمر محال ، أو أنه مطلب يستحيل تحقيقه ...

فالإنسان عقل ، والعقل يستحيل كبح جماحه .. باختصار : العقل يطالب بالتفسير .. فما هو ؟.. ها هنا يطل هيغل برأسه ..^(١) .

الواقع أن هيغل يزعم أنه وصل إلى المبدأ النهائي . وسواء وافقنا على هذا الزعم أم لا ، فأننا نستطيع أن نقول - فيما يذهب كتاب " سر هيغل " أنه ينبغي أن يكون ذلك هو الطريق . قد يكون طريق خيال لا يقودنا الى شيء . لكنه يمدنا في كل خطوة بغذاء أو قوت للبشرية .. كل خطوة من خطوات مذهبه تتجه نحو خلود والروح وكل خطوة تتجه نحو حرية الإرادة ، وكل خطوة تتجه نحو الله ..^(٢)

الأساس الثالث والأخير :

الأساس الثالث والأخير الذي اعتمد عليه سترلنج في قوله ان جوهر الهيجلية - كما عرضها الفيلسوف الألماني في مؤلفاته - يحمل قيمة عليا وأهمية قصوى للبشرية حتى يومنا للراهن : هو ما يمكن أن نسميه : بالتتابع أو التسلسل في التراث الفلسفي . فمذاهب الفلسفة - لو على الأقل تلك المذاهب ذات القيمة الكبيرة - لا تظهر فجأة ولا تنبت كما ينبت " المشروم " (أو الفطر الذي ينبت فجأة ويتكاثر بسرعة) . وإنما هي بالأحرى تشبه حشرة المرجان التي تنبت باستمرار على الأساس الذي وضعه السابقون ، فهي من حيث الاتساع تبدأ من

Ibid .

(١)

Ibid, p. 3

(٢)

قاع البحر لتبلغ عنان السماء . قد يعجب المعاصرون بفيلسوف مثل أوجست كونت أو شوبنهاور أو هيربرت سبنسر لما فى مذهبه من مظهر براق يشبه فقاعات الصابون ، والذي يعزف فيه كل منهم على مزماره الخاص ، ان صَحَّ التعبير . أما فيلسوفا مثل أفلاطون أو أرسطو ، أو كانط أو هيغل فقد ظلوا أعواما طويلة من الاختيار ، والقياس ، وجمر الأرض حتى شيدوا معبد الفكر طابقا اثر طابق على الأسس التي وضعها أسلافهم .

ليس ثمة ما يدعو للوقف طويلا عند تاريخ أوربا ، اذ يمكن القول انه لم تكن هناك سوى حركتين بناءتین عظیمتين ارتبطت أحدهما فى العصور القديمة بأسماء : سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو . وارتبطت الأخرى ، فى العصر الحديث ، بصفة خاصة بأسماء : كانط وهيغل . من خلال تأثيرهم - بطريق مباشر أو غير مباشر - باسبنوزا ، وفشته ، وشلنج ، وتمثل كل حركة من هاتين الحركتين ما أسميناه فيما سبق " بتتابع التراث الفلسفى " . اذ كانت الشعلة فى كل منهما تنتقل من يد الى يد ، من السلف الى الخلف . وكان هيغل فى الحركة الثانية ، فيما يقول سترلنج ، هو التتويج ، أو القمة التاريخية والنهاية " التى وصل اليها ، وتلك مكانة بلغها هيغل " لا لما لقيه من قبول عام .. بل بسبب حكم التاريخ الذى لا يرحم . فليست هناك خطوة اتخذت منذ وفاته الا وقد اتسعت بالتفكك والموات " . (١)

غير أن الملاحظة الأخيرة التى ساقها " سترلنج " قبل نشر كتابه " سر هيغل " لا يمكن أن تؤخذ على أنها صحيحة حرفيا ، ذلك لأن ظهور كتاب سترلنج نفسه يمثل خطوة إلى الأمام ولا يمكن أن يوصف بأنه " تفكك وموات " ! " فلاشك ان كتاب هذا الشاب كان أحق المؤلفات الفلسفية التى

ظهرت في القرن الماضي بأن يُعد منشأ ثورة وفاتحة عصر جديد فلكتاب " سترلنج " أهمية تاريخية لا تقدر : إذ أنه غرس الفلسفة الألمانية في التجربة الانجليزية لأول مرة فهذا الكتاب الرائع أيقظ " سترلنج " الفلسفة الانجليزية ، بالفعل ، من سباتها القطعي ، وأعطاهما قوة دافعة جديدة ، ووجهها وجهة جديدة ^(١) . وما يقوله " ميتس " يريده معظم المؤرخين ، يقول هالدر عن كتاب : " سترلنج " انه : " كتاب كان بغير جدال فاتحة عصر جديد إذ فيه ينكشف المعنى الحقيقي لهيجل لأول مرة في الفكر الانجليزي بلغة قوية واضحة ، أو على الأقل أصبح الغامض واضحا ، وأبحرنا بنجاح في بحر الظلمات . وانجاز مثل هذا العمل الهائل المذهل دون مساعدة من أحد يتضمن بالضرورة قدراً هائلاً من الجهد الشاق والصبر والعمل الدؤوب " ^(٢) .

ويقول لورد هولدين :

" لم يستطع أحد في عصره ان يذهب أبعد منه ، وربما لم يصل أحد الى ما وصل اليه . لقد نفذ في اعماق المذهب الهيجلي وهو عمل لا يقدر عليه إلا رجل في مثل عبقريته ، ولهذا ظل كتابه بغير منافس حتى يومنا الراهن . لقد عرض مذهب هيجل مشحونا بالمعاني ، وكان فيضانه غزيراً ... فخلال أعوام طويلة من الدراسة سيطر على أصعب ما كتبه المفكرون المحدثون في الفلسفة ، وكانت النتيجة التي وصل اليها في النهاية فياضة .. ان الكتاب يجسد نتيجة ستدوم على الأرجح ، فمن الصعب تجاوزها لأنها خاصية عبقرية . وعلى طول

(١) رودلف ميتسر : " الفلسفة الانجليزية في مائة عام " ترجمة الدكتور فؤاد زكريا

ومراجعة الدكتور زكي نجيب محمود ، الجزء الأول ، دار النهضة العربية بالقاهرة

عام ١٩٣ ، ص ٣١٧ - ٣١٨ .

(٢) H.Haldarn:Neo- Hegelianism ,London , Heath Cranton L.T.D.1927, p. 5.

الطريق الذى ارتحل فيه لن يستطيع المرء أن يذهب أبعد من ذلك .. " (١) .
 وذلك يعنى أن " سترلنج " حمل المشعل من يد هيجل وسار إلى الأمام ! . وما
 يقال عن " سترلنج " يصدق أيضا على حركة " الهيجلية الجديدة " فى انجلترا ،
 والولايات المتحدة . فلا يمكن أن نتجاهل الأدوار الأساسية التى لعبها توماس
 هل جرين ، وأدوارد كيرد ، وشقيقه الأكبر جون كيرد ، و " وليم ولاس " ثم
 عمالقة المثالية المطلقة " برادلى " و " بوزانكت " و " رويس " و " مكتجارت "
 للخ الخ . فهؤلاء جميعاً واصلوا سلسلة " التراث الفلسفى " .

رابعاً : " سر هيجل " :

أعد " سترلنج " فى منزلة غرفة عمليات صغيرة يدير منها معركته مع هذا الفيلسوف الصلب العنيد : هيجل ! وعكف فيها أربع سنوات (من تسع) خرج بعدها منتصراً و " السر فى يديه ! " .

لقد سبق أن أشرنا إلى الصعوبات والعقبات التى واجهها فى دراسته لهيجل . وفى محاولته فهم هذا الفيلسوف العملاق وجد نفسه مضطراً للقيام بدراسة نسقية عن موضوع الفلسفة الألمانية كلها منذ البداية حتى يالف جو هؤلاء الفلاسفة : فشته ، وشلنج ، لا سيما كانط - بعد أن اقتنع بوضع هيجل فى تسلسل التراث الفلسفى . لكن بقيت صعوبة هامة هى أن يفهم لغة هيجل نفسه ، فعلى الرغم من أنها لغة مألوفة ومشتركة بين كانط وفشته وشلنج ، لكن هيجل يختلف عن هؤلاء جميعاً !

تلك هى المشكلة التى واجهها شارح هيجل الأول فى الفكر الانجليزى منذ البداية : كيف نلج المعبد وبابه مغلق ، والمفتاح الوحيد الذى يساعدها على الدخول موجود داخل المعبد نفسه فكيف نبدا ؟! احدى ملامح " سر هيجل " المثيرة ، ما ذكره المؤلف عن الطريقة التى وصل بها إلى فهم مذهب هيجل ، فكتب فى بداية الكتاب قسماً طويلاً تحت عنوان " الصراع مع هيجل " وهو قسم بالغ الأهمية لا فقط بالنسبة للموضوع الذى يعالجه ، بل أيضاً من حيث السيرة الذاتية ومن الناحية السيكلوجية . فالمؤلف يأخذ بيد القارئ ليتابعه فى رحلته وهو يتحسس الطريق نحو نور الفهم . وليلتقط معه أول خيوط الفجر ، وليشاهد معه هذه الخيوط وهى تتجمع وتسطع وتتحول إلى ضوء النهار ! كتب " سترلنج " إلى أحد أصدقائه يقول :

" .. هيجل هو المتمم لفلسفة كانط ، وهو أعظم مفكر تجريدي ظهر في التاريخ باستثناء أرسطو ... أن ما أعرضه في كتابي هو هذا : لقد افترضت أن طالبا قرأ لعدة أشهر - أو لعدة سنين - تلك الأقسام التي قمتُ بترجمتها من منطق هيجل . لكنه لم يفهم شيئا ، فأخذت على عاتقي أن أرشد هذا الطالب . باختصار أردتُ له أن يفهم ما الذي يجلبه معه جنون القمر عندما يأتي ، وإلى أية نهاية ينتهي ، واعتقد أنني فعلتُ ذلك كله ، لكنني أنجزته بجهد شاق وصبر ومعاناة . ان العبارات العامة لا يمكن أبدا أن تغطي فكر هيجل ، إذ لا بد أن تفهم منذ البداية مجموعة كبيرة من تفصيلاته بدقة واحكام ، ثم تجمع هذه الشذرات الصغيرة لتشكل الكل ، ومالم يتم أدرك لمحة من هذا الكل ، فلن يتحقق شيء من الرضا . ١ " (١) .

لقد كان كتاب " سر هيجل " حتى من حيث الشكل جديداً وغير شائع ، فقد صدر في مجلدين . تضمن المجلد الأول قسماً طويلاً استغرق أكثر من نصفه عنوانه " الصراع مع هيجل " في خمسة فصول :

تحدث في الفصل الأول عن صعوبة هيجل ، وعرض ملاحظاته العامة عن هذه الصعوبة وانطباعاته عن المذهب ، والفلسفة الألمانية بصفة عامة . ثم تحدث عن " موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل " في صفتين . وعن حياة هيجل كما كتبها تلميذه روز نكرانتس . ثم تحدث عن كانط ، وراينهولد وغيره من الشراح .

أما الفصل الثاني فهو يتضمن أحاديث مبدئية عن المنطق ، والهدف منه ، ثم تلخيصا للأجزاء الأولى ، الماهية ، ومسار الوعي الذاتي ، ومجموعة من التفسيرات المتنوعة .

فى الفصل الثالث يتحدث سترلنج عن " سر هيجل " ويتوقف ليعرض فى صفحات طويلة للعلاقة بين كانط وهيجل ، وفهم كل منهما للمقولات ضارباً المثل بمقولة " السببية "

ويدور الفصل الرابع : عن المذهب المثالى والمذهب المادى ، والفكرة الشاملة ومنشأ هذه الفكرة .

أما الفصل الخامس والأخير فيتحدث فيه " سترلنج " عن طبيعة " المبدأ الهيجلى " فى شئ من التفصيل شارحاً هذا المبدأ من جميع زواياه ، ومختتماً بتوضيحات إضافية لهذه الشروح .

وينتهى المجلد الأول من " سر هيجل " بترجمة للقسم الأول من منطق هيجل الخاص " بالكيف " فى ستة فصول .

أما المجلد الثانى : من الكتاب فهو يتضمن شروحا لما سبق ترجمته من منطق هيجل عن " الكيف " فى المجلد الأول فى ثلاثة فصول . ثم يتحدث فى الفصل الرابع عن الانتقال من الكيف إلى الكم " ، مع ترجمة للقسم الثانى من منطق هيجل عن " الكم " فى فصلين ويختتم " سترلنج " كتابه بالحديث عن ثلاثة من شراح هيجل هم : " شغلر وروزنكرانتس ، وهام " .

هذا تلخيص سريع لمحتويات الكتاب ، أما عن مضمونه فقد كشف سترلنج فى " التصدير " الذى كتبه عن المبررات التى جعلته يعتقد أن دراسة الهيجلية أمر لا مندوحة عنه . يمكن أن نلخصها بإيجاز فيما يلى : -

(أ) لم يستطع العقل الحديث التوفيق بين المعتقدات الدينية التقليدية وبين العقل . ويرجع ذلك ، إلى حد كبير ، إلى فشله فى التفرقة بين الرمز الخارجى والمعنى الداخلى ، بين الحرف والروح ، فمن الضرورى أن نفهم المعنى

الداخلي للرموز وأن نرد التمثلات الحسية الى الفكرة الشاملة . وتلك هي جدارة هيجل الحقيقية فقد استطاع أن يرد التصورات الحسية (هذا المعقد ، وتلك الشجرة .. الخ) الى أفكار ، وأفكار شاملة . فكان جزاؤه الازدراء من أولئك الذين يكافحون للوصول إلى القشرة ويفشلون في ادراك الجوهر . ان التفكير بارتسام الصور الحسية ضروري للغالبية العظمى من البشر ، غير أن مهمة الفيلسوف هي ابراز الفكر الكامن وراء هذه الصور الخارجية .

(ب) هناك انجاز آخر لهيجل هو أنه استبدل الفكر العيني بمجردات الفهم ، ذلك لأن فصل الأشياء بعضها عن بعض ، والزعم بأن كل شيء هو كيان مستقل قائم بذاته لا تربطه بغيره روابط ضرورية ، هي عادة متأصلة في ذهن غير المفكر وغير المتأمل . أما هيجل فقد رفع قراءه إلى مستوى أعلى من الفكر ، وكشف لهم أن الحقيقة الواقعية هي نسق واحد مترابط ومتماسك يحوى بداخله كل شيء آخر بحيث تكون الأشياء الجزئية مجرد عناصر فيه . عناصر يتضمن كل منها الآخر بالتبادل ، لعوامل متكاملة في هذا النسق الذى شكلته الأشياء . أما الأشياء المنعزلة المكتفية بذاتها فهي ليست سوى تجريدات زائفة وأوهام فارغة تنشأ من فقر الفكر وتلك هي فلسفة الرجل الساذج الذى يعيش في عالم المجردات غير الحقيقى ، أما فلسفة هيجل فهي ليست كذلك .

(جـ) يذهب " سترلنج " إلى أنه لا شيء أبعد عن الحقيقة من الزعم بأن هيجل كان حالما عابثا لا يهتم بالتجربة ، وإنما ينسج من وعيه الذاتى نظرية عن الكون لا علاقة لها بالوقائع الفعلية ، فهو من البداية حتى النهاية لا يتعامل الا مع عالم التجربة ، العالم الذى نعيش فيه وتشكل جزءا منه . وكان ما فى الأمر أنه لم يفتح بأول مظهر للأشياء ، بل أصر على ادراك معناها النهائى . فهو يعلمنا أنه لا جدوى من تركيز الانتباه على هذا الجانب أو ذاك من جوانب

التجربة لنقيم على أساسه نظرية . لأن ما هو ضروري هو التحليل الدقيق للواقع الحقيقي لنقف على جوانبه المختلفة ، ولنفهم علاقات هذه الجوانب ببعضها ببعض وعلاقاتها مع الكل . ان أقدام هيجل مغروسة في أرض التجربة الصلبة ، وهدفه الوحيد فهم الطبيعة فهما شاملا على نحو ما هي عليه بالفعل وتجنب جميع التأويلات أحادية الجانب . (١)

(د) ويشدد " سترلنج " على مغزى الهيكلية كمذهب بناء ، كما سبق أن شرحنا ، ونرى أن حق الحكم الخاص أو الحكم الشخصي هو المبدأ الذي تقوم عليه الحضارة الحديثة ، فليس أبنا حقيقيا للعصر الحاضر من يعترف بمشروعية العادات والتقاليد والمؤسسات التي لا يختتمها العقل بخاتم القبول والاستحسان . اذ المطلوب أن تختبر كل شئ في ضوء العقل ، وما لا يشبع العقل ويقنعه لا بد من رفضه في الحال ، أما الالتجاء الى السلطة المحض فذلك عمل لا مشروعية له في محكمة العقل ، لأن حكم العقل هو المعيار الأعلى ، ولا بد أن تتحدد قيمة الأشياء كلها ، دينية ودينية ، على ضوء هذا المعيار . ولا ينكر هيجل ذلك كله ، بل لم تهتز أبدا ثقته وولاءه ، لحق الحكم الخاص أو الحكم الشخصي . (أو حكم الفرد) . لكن السؤال المهم هو : ما الذي يعنيه ذلك على وجه التحديد ؟.. ان خطأ المذهب العقلي هو أنه استخدم المبدأ بطريقة أحادية الجانب . يقول " سترلنج " لقد شدد عصر التنوير على كلمتين هما : الحكم الخاص ، لكنه لم ير إلا الكلمة الثانية فحسب ، فلم يطلب الا ما يشبع الانسان الخاص والفرد الخاص ومن هنا كان مبدؤه هو : الذاتية الخالصة . مع أن كلماته تعنى أكثر من الذاتية ، فهي تعنى الموضوعية أيضا . لأن التشديد على الخاص ينبغي أن لا يعميه عن واقعة أن هناك كذلك سؤالا عن الحكم بصفة عامة * (٢) . فالعقل

H.Haldar : Neo Hegelianism 1927, p. 6 - 7

W.Cunningham op. cit. p. 23.

(١)

(٢)

كما أظهر هيجل ، بحق ، ليس ملكاً خاصاً بالفرد ، بل هو كلى وموضوعى ، وهو يتجسد فى المؤسسات ، ولُظُم الفكر التى تنظم سلوكنا . ولم يخطئ المذهب للعقل فى اصراره على سمو العقل وتفوقه ، وإنما كان خطؤه فى معارضته بين الذاتى والموضوعى ، وبين الفرد والجماعة التى لا يكون الفرد شيئاً بمعزل عنها ، فالفرد لا يكون موجوداً عاقلاً إلا بمقدار ما يشارك فى العقل العام للإنسانية على نحو ما يتجسد فى المؤسسات السياسية والاجتماعية . والإنسان بعيداً عن المجتمع الذى هو جوهره لا يكون سوى حيوان ، لقد كان عصر التنوير قصير النظر فلم تمتد رؤيته لتجاوز الفرد ، ولتصل الى ما وراءه . ومن هنا فقد فشل فى أن يرى أن العقل الذى يمجده هو مبدأ كلى يحصل الفرد إلى ما وراء ذاته ويجلب إليه ارتباطاً حياً بأقرانه ، وبذلك ينظمهم جميعاً فى كل يكونون أعضاء فيه . فالمبدأ الكلى اذا فهم فهماً سليماً سوف نثبت أن رابطة جوهرية للوحدة البشرية . وهكذا نجد أن المذهب العقلى أساء إلى هذا المبدأ ، وحوله إلى شعار للمذهب الفوضوى . يقول سترلنج : " اننا جميعاً نعيش الآن منفصلين عن الجوهر ، كل منا مهجور يائس ، معزول عن نفسه ، وحدة مجردة على نحو مطلق ، فى مذهب نرى شامل بلا تعاطف وبلا مشاركة . لم يترك لنا عصر التنوير شيئاً سوى حيوانيتنا ، لا شئ سوى علاقتنا بالقردة ، لقد أفرغنا من كل إنسانيتنا الجوهرية : من الفلسفة ، والأخلاق ، والدين " (١) وعلى حين أن هيجل قبل تماماً مبدأ عصر التنوير ، فقد سعى إلى تصحيح أحاديته الجانب فى الحركة - حركة التنوير - ولهذا السبب كانت فلسفته ، فى رأى سترلنج تلبية لمطالب العصر (٢) .

Elizabeth s. Haldane : James Frederick ferrier, Thoemes Bristol, 1991,

(١)

p. 53- 54

H.Haldar : Neo Hegelianism , p. 9 .

(2)

خامسا : كانط .. وهيغل :

كان " سترلنج " ينظر إلى فلسفة هيغل على أنها المُحصلة المنطقية لمؤلفات كانط في النقد . فهي تطوير نسقى للفكرة الرئيسية الخاصة باستتباط المقولات . صحيح أنه كان لفلسفة فشته وشلنج آثار مثمرة ، لكنها لم تكن استمراراً منطقياً لفلسفة كانط . ولهذا فأيا ما كان دين هيغل لهما ، فقد استغنى عنهما معاً وبدأ من جديد مع كانط . ويمكن أن نقول أن مسافات قليلة هي التي تفصل هيغل وكانط . وبصفة عامة فقد كان هيغل هو الذي واصل كانط وطور جميع قضاياها لتتخذ شكلها النهائي الكامل ، وهي القضايا التي لم تكن عند فيلسوف النقد سوى بداية فحسب - وباختصار فإن " سترلنج " يعتقد أن الفلسفة النقدية وصلت إلى ذروتها في فلسفة هيغل (١) .

كانت الثورة الكوبرنيكية التي أحدثها كانط في الفلسفة هي أنه أظهرنا على أن عالم التجربة الموضوعى هو من عمل للذهن ، فالاحساسات التي لا

(١) لا شك أن هناك علاقة وثيقة وحميمة بين كانط وهيغل . لكن من الخطأ النظر إلى فلسفة هيغل على أنها لم تكن شيئاً سوى النتيجة المنطقية لمذهب كانط . فآثر الفلسفة اليونانية في فلسفة هيغل ، لاسيما أفلاطون وأرسطو ، لا يمكن اغفاله والواقع أنه لم يكن من الصعب الدفاع عن الأطروحة التي تقول أساسيات فلسفة هيغل إنما توجد عند أفلاطون وأرسطو ، وإن كل فطره هو عمل مركب جديد منهما مع بعض التعديلات التي تتطلبها المعرفة الحديثة . فبداية منطق ، على سبيل المثال ، وكل ما قاله عن الوجود والعدم يمكن أن نجده ، تقريباً ، بنفس المصطلحات في محاوره بارميندس لأفلاطون . ولعل الأتني إلى الصواب أن نقول مع " وليم ولاس " ما يريد هيغل أن يقوله ليس جديداً ، ولا مذهباً خاصاً ، وإنما هو فلسفة كلية عامة ، تداولتها الأجيال من عصر إلى عصر ، تارة بشكل واسع وتارة بشكل ضيق . ولكن جوهرها ظل هو هو لم يتغير ..! " .

يمكن أن تكون في ذاتها موضوعاً للمعرفة ، نلتقاها في صورتين ذاتيتين من صور الإدراك هما : الزمان والمكان وترتبط هذه الاحساسات بعضها ببعض بطرق معينة بواسطة النشاط التركيبى للذات . والصور التركيبية هي المقولات ، ومن خلال خضوع الاحساسات لهذه الصور تتحول إلى موضوعات يمكن معرفتها مُشكلة أجزاء من نسق واحد هو الذى نسميه بالطبيعة . وتتشا المعرفة من تركيب المعطيات الحسية المنظمة في الزمان والمكان مع المقولات، وهذا التركيب هو العمل الذى يقوم به الذهن . وإذا استبعدنا العلاقة مع الذات فستكون الطبيعة بلا معنى . وتصبح الذات واعية بوحدتها الخاصة من خلال النشاط التركيبى الذى يرد بواسطته ، خلط الاحساسات الى عناصر في عالم التجربة . والعقبة الكبرى في هذه النظرية هي أنها فشلت فشلا ذريعا في توضيح وتفسير: كيف يمكن لكيانين متنافرين على هذا النحو كالحس والفهم أن يدخلوا في علاقة متناغمة مع بعضهما البعض . فاذا كانت الإدراكات الحسية والتصورات تتحد اتحادا لا ينقسم ، وإذا كان الوعي الذاتى والوعي بالعالم الموضوعى يتضمن كل منهما الآخر بالتبادل ، فإن النتيجة التى تنتج على نحو مشروع هي أن المعرفة عبارة عن كل عضوى يمكن بداخله أن نميز بين العناصر المختلفة ، ولكنها ليست نتيجة لتجمع إلى لعناصر منفصلة . وليس الاحساس والفهم بغروب كل منهما عن الآخر ، ولكنها عنصران مترابطان لعالم واحد هو عالم التجربة فلسفيا نحن الذين نفرض المقولات على كثرة الحس ، وانما هي مبادئ أساسية للأشياء نفسها ومن ثم فهي ليست ذاتية بل موضوعية . وليس الذهن الذى يرتبط به الطبيعة هو هذا الذهن الجزئى أو ذلك بل هو روح الطبيعة ذاتها ، المبدأ الروحى للوحدة التى تتكشف فى كل مكان وفى جميع الأشياء . لقد رأى هيجل ذلك كله بوضوح وبذلك أحال مثالية كانط للعرجاء إلى مثالية مطلقة ، فالمقولات عنده لا هي اثنتى عشرة مقولة من حيث

العدد ، ولا هي ذاتية ، بل هي حسب تعبير " سترلنج " : " المبادئ الكلية للعقل التى تتألف منها عيون الشبكة الماسية غير المرئية التى يتجسد فيها الكون المادى ذاته .. " فالطبيعة لا يصنعها الفهم الا من حيث أنها التجسيد الخارجى للروح الكلى الموضوعى الذى تكون فيه المقولات عناصر مكونه " فالعقل هو الأشياء ، وهو سر لكل ومركزه " .

لقد كان منهج كانط فى اكتشاف المقولات مصطنع وتعسفى ، فقد استتبطها من صور الحكم المعروفة فى المنطق الصورى ، وتخيل أنها مجرد أدوات تستخدمها الذات بغرض صنع المعرفة من مواد تزودها بها الاحساسات . ومن ثم فعلاقتها بالذات خارجية تماما ، وغير جوهرية ، وليس ثمة رابطة ضرورية بينها . غير أنه لو كانت المقولات عناصر مكونة للأشياء فى ذاتها ، ولو كانت هذه المقولات هى الصور المحددة للفكر التى تعبر عن نفسها فى الطبيعة ، فان الطريقة الصحيحة لاكتشافها هى فحص الطبيعة ذاتها بدقة ، وهذا هو المنهج الذى استخدمه هيجل ، فقد وصل إلى مقولاته من العلوم المختلفة ، ومن مجالات التجربة . ولم يعتقد أنه يمكن فرض أى حد تعسفى لعددتها ، فهى كثيرة كثرة الصور التى يمكن ان نميزها فى الأشياء . وكما أن التجربة هى كل عضوى ، فان المقولات ترتبط معا برابطة داخلية ، وتشكل نسقا مكتملا ، والمنهج الصحيح لاستنباطها هو تعقب علاقاتها المتبادلة . ولقد استخدم هيجل المنهج الجدلى لهذا الغرض ؛ وكان هدفه اظهار أن المقولات هى مراحل متعاقبة يرتفع الفكر خلالها من أكثر الآراء تجريدا وعدم كفاية عن الواقع إلى أعظم الآراء عينية وأشدّها كفاية . ويمكن ان نبدأ اذا شئنا بأن نتصورها كما فعل بارميندس على أنها الوجود الخالص . لكننا لو فكرنا تفكيراً نسبياً فلا بد أن نقول أنها فى النهاية : للروح . ومن ثم فيمكن ترتيب المقولات فى نظام صاعد

نبدأ من البسيط إلى المركب والاكثر قيمة . غير أن المقولات الدنيا لا تستبعد ، وإنما تتطور إلى مرحلة أعلى ، ويحتفظ به كعنصر مكون في هذه المرحلة العليا . وأعلى المقولات التي تدخل فيها المقولات الأخرى كالحظات مكونة هي الفكرة الشاملة ، أو في صورتها المتطورة هي الفكرة المطلقة ، التي يعتقد هيجل أنها الروح منظوراً إليها على أنها " الذات الموضوع " لا على أنها الذات فحسب فتلك نظرة أجادية الجانب . ومن هنا فإذا ما نظرنا إلى الروح المطلق ، على نحو مجرد ، لأمكن أن نقول أنها نسق متوحد من المقولات . وليست الذات شيئاً آخر سوى المقولات ، كما ذهب كانط ، وإنما هي الوحدة المنظمة لها ، وبما هي كذلك فهي ليست أى ذات متناهية ، وإنما هي الذات الكلية ، الذات التي تعنى النسق الشامل للأشياء .

وتشكل المقولات مضمون الفكرة الشاملة ، وهي رغم ذلك لا تشكل سوى الجانب الكلى من الواقع الحقيقي ، والجانب المقابل لها هو الوقائع الجزئية للتجربة التي تتجسد على نحو معين . وليس للكلى معنى بمعزل عن الجزئى ، ولا للجزئى معنى معزل عن الكلى ، فكل منهما يفترض الآخر مقدماً ، وهما معا يشكلان الواقع فالكون فى جانب منه نسق من الافكار العامة ، وفى جانب آخر شمول للوقائع الجزئية . فمقولات الفكر وجزئيات الحس عناصر مستقلة كل منها عن الأخرى ، فى مذهب كانط فى المعرفة البشرية ويلتقيان معا بطريقة آلية أما فى مذهب هيجل فقد أصبحا جوانب للعالم يمكن التمييز بينهما فحسب . فالفكر هو الآخر بالنسبة للإدراك الحسى ، والإدراك الحسى هو الآخر بالنسبة للفكر : " ليس الكون ، فى الواقع ، سوى مادة صاغها وشكلها العنصر ، ليس شيئاً يضاد هذا النسق . لكننا نستطيع فقط أن نطلق عليه ، ونحن محقون فى ذلك

اسم الآخر . " (١) . ويتحقق الروح الكلى فى الطبيعة من خلال المقولات ، والطبيعة التى تنفذ فيها المقولات وتدعمها تجد فى الروح ماهيتها ومعناها .

لقد كان المطلق عند فشته هو " الأنا " ولقد ردّ الطبيعة إلى مجرد مبدأ محدد للأنا . أما شلنج فقد نظر إلى الطبيعة على أنها متضاربة مع الروح : ففى الروح تصبح الطبيعة مثالية ، وفى الطبيعة تصبح الروح واقعية . أما المطلق فلا هو الروح . ولا هو الطبيعة لانهما وحيدا الجانب ، فهو يقف أعلى منهما ، وهو مصدرها معا ، ويمكن أن نتصوره على أنه محايد . أما هيجل فقد صب احتقاره على هذا " المحايد " ووصفه بأنه أشبه ما يكون بالليل الذى تكون فيه جميع الأبقار سوداء ! فالأشياء لا تختفى فى المطلق ، وانما المطلق الذى يظهر فيها وهو مبدأ وحدتها ، أنه الذات التى تتجاوز التفرقة بين ذاته وبين موضوعه .

ان الله والطبيعة والروح المتناهى هى عند الفهم المألوف ثلاثة كائنات متميزة . والفلسفة الشعبية تميل بحصافتها إلى تحديد وضع كل منها بالضبط من حيث علاقته بالآخر . أما عند هيجل فهى ليست سوى أوجه مختلفة للروح المطلق : " الفكر هو المضمون الحقيقى للكون ، ففى الطبيعة لا يمكن للفكر أن يكون سوى الآخر . أما فى الروح فان الفكر يعود من الطبيعة ، أو من آخره ، إلى ذاته الخاصة ، وهو فى ذاته الخاصة انما يكون فى طاقته الخاصة . ومن ثم فان الروح المطلق أو الله هو الأول والآخر . والكون ليس سوى آخره أو اختلافه ونسق الاختلافات ، الذى تجد فيه الذوات الفردية دورها ومكانها .. " (٢) .

تلك تعاليم هيجل ، بإيجاز التى كان " سترلنج " أول من عرضها بالانجليزية ، وإذا كان من الممكن تسميتها بالمثالية فان من الضرورى أن نتذكر

J.H. Stirling : The Secret of Hegel vol.I, p. 112. (١)

J.H. Stirling : The Secret of Hegel vol.I, p. 112. (٢)

أنها ليست مثالية بالمعنى الشائع للفظ . ولقد كان هيجل من البداية الى النهاية يقطاً وواقعياً للغاية ، فهو لم يقل أبداً أن العالم الذى نعيش فيه ليس واقعياً كما يبدو . وكان كفاحه أن يؤكد أنه أكثر واقعية ما يقول به الفيلسوف الواقعى ، والأشياء الفزيقية فى تفسيرها النهائى روحية دون أن تكفى عن أن تكون فزيقية ان ما يبدو من نظرة دُنيا على أنه عالم المادة ، هو من منظور الفلسفة ، التجلى الذاتى للروح .

ان رسالة هيجل ، فيما يؤكد " سترلنج " ليست التدمير بل الانجاز " لقد كان هدفه هو اعادة بناء الدين الطبيعى ، والموحى به معاً على أساس أعلى مما يتطلبه عصر التنوير من حيث أنهما يؤكدان أهميتها للمصالح الجوهرية للبشرية" انّ الفلسفة التى لا يكون غرضها وأثرها تدعيم الاهتمامات الكبرى للدين ليست فلسفة ، انها لا تصلح الا أن تكون وقوداً للنيران . . .

ومع ذلك كله فان " سترلنج " لم يزعم أن مذهب هيجل هو مذهب كامل من كل وجه . نحن لا نقول ، وهيجل نفسه لم يقل انه مذهب كامل مكتمل ، أو أنه لا تتخلله ثغرات . بل على العكس فى الاجراءات التفصيلية ستكون هناك كثير من الوقفات ، وفى هذه الاجراءات أيضاً - وربما قلنا ان ذلك هو تفسيرنا الخاص - فان جميع الاهتمامات العظيمة للبشر قد أضيئت وظهرت فى نور جديد بلمسة من يد هذا الاستاذ المعلم . ولا شك أن الفكرة العامة هى واحدة من أعظم الأفكار التى ابتدعها فكر الانسان . والواقع أن هيجل بمقدار ما يتعلق الأمر بالفكر المجرد ، وبمقدار ما يستطيع أن يرى هذه اللحظة يبدو أن هيجل قد ختم عصرأ ولى . وسمى جميع الأشياء بمصطلحات فكرية ستظل على ماهى عليه من حيث الجوهر لألف سنة قادمة . فجميع الشواهد الخارجية تدل على أن

هيجل ، بالنسبة لأوروبا الحديثة ، يماثل على الأقل أرسطو بالنسبة لليونان القديمة (١) .

لقد كان موقع " سترلنج " من فلسفة الأخلاق السائدة في عصره موقفا عدائيا لا هوادة فيه ولا تصالح ، فهو يعلن : " لا يظهر مذهب السعادة .. قط في هذا العالم الا عندما يكون المجتمع في حالة من التفكك والانحلال بحيث لا يهتم الفرد الا بنفسه . ولا بد ان نشير من الناحية النظرية الى انه لا يمكن ان تكون هناك فلسفة للذاتية ، بل فقط فلسفة للموضوعية " . وكانت عقيدته السياسية تقوم على أساس الاعتقاد بان ارادة الفرد الجزئية لا بد ان تتفق مع الارادة العامة لو اردنا للحياة المدنية ان تكون ممكنة . ولا بد ان تحكم جميع المبادئ السياسية السليمة في المجتمع ، حقيقة أساسية هي ان الأفراد لا يمكن ان يحققوا أغراضهم الا بالتعاون مع أقرانهم من البشر بحيث يتعاون كل منهم مع الآخر مما يؤدي الى دعم الكل . وهذا يعنى أنه : " في الدولة لا بد ان يكون هناك مبدأ السلطة المركزية وهو ما يبدو أننا فقدناه الآن في انجلترا .. " . فالديمقراطية بلا ضوابط تبدو في نظر سترلنج خطراً على هذا المبدأ . يقول في رسالة الى هويل وايت في ١٧ يناير ١٨٨٥ " انا رجل محافظ ، لكنى لست محافظاً بالمعنى الشائع لحزب التورى الذى يؤمن بامتيازات طبقية (٢) ، او المحافظة على التقاليد الخالصة ، لكنى محافظ فقط من حيث التنظيم ، ويبدو لى الآن كما لو كان الميل نحو الديمقراطية المتطرفة . قد أفقدنا توازننا الدستورى

J.H. Stirling : Ibid, p. 97.

(١)

(٢) حزب التورى حزب سياسى بريطانى (١٦٨٠ - ١٨٣٠) مؤيد للسلطة الملكية ، ولهذا

كثيراً ما يطلق عليه اسم " الملكيين " ، لو أنصار الملك " - وهو بصفة عامة يقاوم التغيير والاصلاح ، وهو الحزب الذى تحول فيما بعد إلى " حزب المحافظين " .

الذى ضاع الآن فى انجلترا .. اننا فى ظل الليبرالية الحديثة نعود من جديد الى الغابة وهى التى يمكن أن يسميها دارون بحضارة الشمبانزى والغوريلا !".^(١)

وهذه الرسالة الطويلة تعبر عن عقيدة " سترلنج " السياسية وان كان الرجل عندما يصف نفسه بأنه " محافظ " فقد ينظر اليه البعض على أنه ضيق الأفق لا يرغب فى الاصلاح ، ولا يعمل على تقدم الجنس البشرى ، ولا يهتم الا بالمحافظة على امتياز طبقته الخاصة ، لكن سترلنج كان أبعد ما يكون عن هذه الصفات ! فهو يرفض صراحة التمييزات الطبقية ولا يرغب الا فى التنظيم وحده واستعادة التوازن الدستورى وشكل الحكم ، وهى أمور تطورت فى انجلترا بالتدرج طوال قرون جديدة وكانت المصلحة لحكمة الأجيال من أصحاب القدرة العقلية . لقد أراد أن يحقق ما نادى به " الجمهوريون الحمر " فى باريس عندما رفعوا شعار " الحرية ، والأخاء ، والمساواة " . لكن الحرية التى يريد لها أن تتحقق لا بد أن لا تتعارض مع السلطة المركزية القوية ، والمساواة التى يهدف اليها ليست هى ما ينادى به الرجل الاشتراكى (الذى قد يسوى بين الرجل الكسول وصاحب الهمة والنشاط ، وبين الأبله والعبرى) - لكنها المساواة التى تتسجم مع اللامساواة الطبيعية بين الفرد والآخر . أما الأخاء الذى يود أن يراه بين أفراد الجنس البشرى ليس هو ما تفرضه التشريعات والقوانين حين تأخذ من الغنى لتعطى الفقير ، فأى محاولة لفرض الأخاء بالقوة - حتى ولو كانت قوة القانون - لا بد أن تؤدي فى النهاية الى شعور بالمرارة والظلم عند طرف ، والكسل والبلادة عند الطرف الآخر . أما الأخاء الذى يود الفيلسوف أن يتحقق فهو السمو التدريجى للفرد من الناحية العقلية والاخلاقية والروحية . أو اليقظة التدريجية لكل منا ليشعر بوحدته الجوهرية مع

الجنس البشرى بوصفه تجسيدا جزئيا للعقل الكلى . ومثل هذا السمو الروحى والأخلاقى ، مثل هذا الشعور بالوحدة الجوهرية الذى يصل اليه الفرد هو الذى يجعل الرجل المحظوظ يتنازل طواعية عن بعض امتيازاته لمن هو أقل منه حظا . ومثل هذا التنازل الارادى سوف يوقظ فى الطرف الآخر شعورا بالامتنان .^(١)

سادسا : ما الفكر ؟..

فى عام ١٩٠٠ - أصدر سترلنج آخر كتبه الهامة وعنوانه : "ما الفكر ؟" وأهمية هذا الكتاب تكشف عنها رسالة كتبها الفيلسوف الهيجلى " برنجل باستون" الى المؤلف فى أول يناير ١٩٠٠ يقول فيها :

" تفوح من هذا الكتاب رائحة " السر " النفاذة فى مجلد جديد ، وليس غريباً أن يفصل بينهما خمس وثلاثون عاما .. أفلا نقول ، حقاً ، إن هذا هو " السر " أو هو السر وقد انكشف فما فهمته من الكتاب يعنى أنه التوضيح النهائى للسر الغامض ، ونزع الحُجب الأخيرة عنه ، تلك التى ظلت حتى الآن تخفى وجهة نظر هيجل وتشوهدا .." (١) .

وهذه العبارة تكشف لنا عن أمرين : الأول : أن كتاب " سترلنج " ليس سوى استمرار لكتابه الرئيسى " سر هيجل " وشرحا لأفكاره الرئيسية والثانى أن الفكر هو " السر " لأنه الأساس عند كل من هيجل وسترلنج ، فهو أساس الكون ، وهو عماد التقدم " لكنه ليس فكراً ذاتياً - للإنسان وإنما هى فكر موضوعى : فبادئ الفكر ليست ملكاً خاصاً لأحد من أفراد البشر ، وهى لا توجد بداخله ، وإنما هى الأساس والاطار للكون بأسره : " وهاهنا تكمن جرثومة هيجل التى تغلغت فى مذهبه كله . الكون ليس سوى تحول مادى (للفكر) ، ليس سوى تخارج ، أو تغاير أو آخرية لأفكار معينة . ويمكن أن نقول ، عن هذه الافكار أنها أفكار الله ، والى هذا الحد فانا نتعرف على الله ذاته . " (٢) .

Quoted by Amelia stirling , p. 341 .

(١)

Ibid, p . 341- 342 .

(٢)

لقد كان هيجل ، شأنه شأن غيره من الفلاسفة ، يبحث عن تفسير للوجود والتفسير يعنى العثور على مبادئ فكرية ، لكن هذه المبادئ الكثيرة لا بد أن ترتد إلى مبدأ واحد نهائى ومطلق . هذا المبدأ هو الفكر ، فالفكر أساس الكون " (١) . وذلك يعنى أن شغل هيجل الشاغل هو محاولة العثور على مبدأ نهائى مطلق ، مبدأ يكون هو التفسير الأخير لجميع المبادئ الأخرى . ومثل هذا المبدأ لابد أن يكون مبدأ حياً قادراً على التطور من خلال حركته التلقائية إلى الكون على نحو ما نعرفه . ولا يمكن أن تكون أى جرثومة مادية هى هذا المبدأ لأن الجرثومة المادية لابد أن تكون فى ذاتها عاطلة ، فى هوية مع ذاتها ، عاجزة عن التعبير ، وعاجزة عن التطور ، وإنما هى تزيد أو تنقص فحسب . وفضلاً عن ذلك فإن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون مجرد تجريد خيالى محض ، بل واقعة فعلية ، شيئاً موجوداً بالفعل . فهل هناك مثل هذا المبدأ ، الذى يكون حقيقة واقعة لا يمكن انكارها ، ومن خلال حركته وتطوره خارج ذاته يتحقق الآخر أى الكون المادى ، أعنى أن المبدأ يتحول إلى شئ مختلف عنه ، لأنه يحمل فى باطنه قوة الانتقال من الهوية إلى الاختلاف ؟ يجيب هيجل : نعم هناك مثل هذا المبدأ .

فما هو هذا المبدأ إذن ؟ من الضروري أن نتذكر ما سبق أن قلناه من أن الكون مبنى على أساس الفكر ، فهو إطار الكون ، أو هو على حد تعبير " سترلنج " الشبكة الماسية " التى تتألف من مبادئ للفكر (هى المقولات) - وتصبح مهمة الجنس البشرى قراءة هذه الشبكة وفك رموزها ، وصياغتها وجعلها واضحة ، وذلك كله متضمن فى العلم إذ أنه ، أياً ما كان نوع هذا العلم ، فإن محاولاته تقوم على تفسير مجموعة معينة من الظواهر ، وهى

تفترض مقدماً أن وقائع الكون يمكن تفسيرها ، وذلك يعنى أنها تعرض مبدأ ما فلا يمكن صياغته والتعبير عنه بلغة الفكر . الفكر الموضوعى لا الذاتى . لكن ما الفكر ؟.. قد نجيب كما قلنا سابقاً " الفكر هو أساس الكون " لكن قد يعترض معترض فيقول : هل يعنى ذلك أن الكون المادى يحوى فكراً ، أو أنه مجموعة من أفكار ؟.. وما الذى يمكن أن يحتوى عليه الطين المحض ، أو التراب أو الأحجار والأنهار .. الخ من أفكار ؟ الجواب بالإيجاب فهى تحوى كثرة من الأفكار الموضوعية التى تسمى أحياناً بالمقولات ، وأول هذه الأفكار أنها أشياء موجودة ، وأن لها كما ، وكيفاً ، وأنها تتغير .. الخ . وهكذا نجد أنفسنا أمام مقولات : الوجود ، والعدم ، والكم ، والكيف ، والضرورة . غير أننا قد تصادف هنا اعتراضين :

الأول : لِمَ لا تكون هذه الأشياء المادية نفسها هى أساس الكون ؟

الثانى : لِمَ لا نقول ببساطة إن الله هو الذى خلق الكون ؟

غير أن صاحب الاعتراض الأول تقوته الفكرة الأساسية فى النقاش كله : أننا نحاول تفسير الكون المادى أعنى هذه الظواهر الفيزيائية : الطين والتراب .. الخ وهى لا يمكن أن تفسر نفسها بنفسها ، بل تحتاج الى مبادئ كثيرة : وهذه المبادئ الكثيرة لابد أن ترتد إلى مبدأ واحد نهائى ومطلق ومثل هذا المبدأ لا بد أن يكون قادراً على التطور من خلال حركته التلقائية .. الخ كما سبق أن ذكرنا والواقع أن هذا الاعتراض ليس جديداً ، وإنما هو عودة الى العناصر الأربعة الماء والهواء والنار والتراب التى قال بها فلاسفة اليونان القدماء ، ومن ثم فهو تفسير ساذج فشل فى أن يقول شيئاً !

أما الاعتراض الثانى فهو ليس بفعل اعتراضاً فى الحقيقة ، وإنما هو فكرة يكتنفها الغموض واللبس . الله خلق العالم من أفعال الارادة أو المشيئة - ذلك لا يغير من الأمر شيئاً . فالله فكر خالص ، أراد الاختلاف أو كانت لديه

فكرة الاختلاف ، فأخرج العالم ، أو آخر هذا الفكر الخالص ، فالاختلاف أو الآخريّة مشتق من الهوية للذاتية لله ، وبدون الاختلاف تختفى عالم الظواهر المتنوعة كما تختفى سحابة الصيف . والكثرة ، والأول والآخر .. الخ .

وقد يعود المعترض إلى الاعتراض من جديد فيقول : انكم تتحدثون عن الانتقال والتحول لا عن الخلق . غير أن المعترض يفوته ، في الواقع ، أن عملية الخلق ليست سوى تشبيه مجازي وليست من ضرورة الفكر كفكر . أنها مجرد تمثيل حسي أو تصور خيالي للفكرة العقلية ، ولا بد أن يتحول التمثيل الحسي إلى فكرة شاملة ^(١) فالخلق هو مجاز للانتقال أو التحول من التصور الحسي إلى الفكرة الشاملة .

التفكير يعنى للبحث عن تفسير ، والتفسير هو الواحد الأول النهائي والمطلق القادر على الانتقال إلى جميع للظواهر الفعلية الموجودة أمامنا ، هو الواحد الذي تحول إلى كثرة وتنوع لا حد له . لكنه يظل على الدوام ، من حيث الأساس ، واحداً وهو نفسه . والمحمولات التي تصف هذا الواحد : كالوجود ، والوحدة ، والكثرة والهوية والاختلاف .. الخ هي بلغة الفلسفة سلسلة من المقولات أو الأفكار الضرورية . ولكن يعبر عنها الدين بلغة التمثيلات الحسية ، فليس من قبيل المصادفة أن " موسى " حين نودي من جانب الطور ليخلص بني اسرائيل ، أراد أن يعرف مَنْ هو " الله " فاتجه إليه يسأله عن اسمه وجاءه الجواب مباشراً : " أنا لكون ما لكون " ^(٢) . أو أنا " الوجود " فأول اسم أو صفة لله هي الوجود . وهو أيضاً للواحد (الإيمان بالله واحد) على نحو ما جاء أيضاً في الكتاب المقدس : " اسمع يا اسرائيل الرب الهنا اله واحد .. " ^(٣) .

(١) J.H. Stiring : The secret of Hegel vol.I, p. 126

(٢) سفر الخروج : الاصحاح الثالث آية ٤ .

(٣) سفر التثنية : الاصحاح السادس آية ٤ .

وهو كذلك الأول ... إلى آخر هذه الصفات التى تعبر عنها الكتب الدينية بطريقة " التمثيل الحسى " وهى فى الفلسفة سلسلة من المقولات الضرورية ، وليس ثمة انسان مفكر الا ويفكر فى الوجود والعدم ، والواحد والكثرة ، والهوية والاختلاف .. الخ . لكن على الرغم من أن المرء لا يفكر فى هذه المقولات الا أزواجاً ، فإنه ، لسوء الطالع ، لا يتصورها الا فرادى ، كلا منها على حدة ، طنا منه أن الجمع بينها يتعارض مع قوانين الفكر . لكنه فى الواقع يغشى نفسه ويخدعها ، لأنه من الناحية العملية لا بد أن يجمع بينها ، وأن يفكر فيها معا . فهو عندما يتحدث عن الصيرورة أو التغيير يتحدث عن الوجود والعدم معا .. وهكذا .

فلو عدنا إلى السؤال من جديد : ما الفكر ؟ كانت الاجابة هو سلسلة المقولات : الوجود والعدم ، والصيرورة ، والوحدة والكثرة ، والهوية والاختلاف ، والكم والكيف .. الخ وهى تنتشر فى جميع الظواهر ، وتشتع منها كالماء فى الاسفنج ، وهى افكار تعبر عن طبيعة الأشياء نفسها سواء وجد مفكر أم لا - فهى موضوعية مستقلة عن الذات العارفة . وان كانت هذه الذات لا تعرف الأشياء الا عن طريقها .

وهذا هو معنى القول بأن الكون مبنى على أساس الفكر وأنه اطاره أو أنه على حد تعبير " سترانج " الشبكة الماسية " التى تتألف من مبادئ الفكر أو المقولات التى تصبح مهمتها اكتشافها .

وهكذا يتضح لنا أن " سترانج " فى كتابه " ما الفكر ؟ " يواصل شرح الفكرة الهيجالية الرئيسية بطريقة ربما أكثر وضوحاً ، وهذا ما جعل " برنجل باتسون " يقول أنه كشف عن " سر هيجل " ونزع عنه الحجاب الأخيرة . وفضلا عن ذلك فإن كتابه عن " المقولات " كتب أيضا من زاوية هيجالية ليكون ملحقاً للكتاب الأول .

سابعاً : خاتمة :

لم يتبق " سترلنج " فى سنواته الأخيرة سوى ثلاثة أحداث : الأول أكاديمى والثانى عائلى ، والثالث فلسفى .

أما الأول : فهو اختياره عام ١٩٠٠ - وهو فى الثمانين من عمره - محاضراً فى جامعة " دنبره " ليلقى سلسلة من المحاضرات بعنوان " الفلسفة واللاهوت " . ضمن برنامج محاضرات جيفورد " . وكان لورد جيفورد (١٨٢٠ - ١٨٨٧) - وهو من أثرياء اسكتلنده . قد توفى عام ١٨٨٧ ، وترك فى وصيته ثمانين ألفاً من الجنيهات الاسكتلندية لتتفق منها أربع جامعات اسكتلندية (وهى أقدم الجامعات فى اسكتلنده) على سلسلة من المحاضرات على أن يدور موضوعها حول " اللاهوت الطبيعى " بأوسع معنى لهذا اللفظ . او بعبارة أخرى يكون موضوعها " معرفة الله " . وقد استمرت هذه المحاضرات فى الجامعة الاسكتلندية الأربع لأكثر من عامين (١) . وكانت المحصلة مجموعة ضخمة من الكتب الهامة فى هذا الموضوع منها كتاب سترلنج " الفلسفة واللاهوت " .

ويمكن أن نقول أنه من بين نشاط " سترلنج " الأكاديمى أيضاً أنه استقبل فى منزله فى يناير ١٩٠٣ أعضاء ما يسمى بالنادى الفلسفى الاسكتلندى . وكان هذا النادى عبارة عن جمعية فلسفية صغيرة تتألف من أساتذة الفلسفة فى أربع جامعات اسكتلندية مع اثنين أو ثلاثة من أعضاء الشرف منهم " أ.ج . بالفور " و " فيكونت هولدين " . وكان " سترلنج " يشارك فى المناقشات الفلسفية التى تدور بين أعضاء هذه الجماعة بنفس الحيوية القديمة .

(١) Geddes Mc Gregor: Dictionary of Religion and Philosophy J.M. Dent & sons ,

أما الحدث الثاني : فهو حدث عائلى حزين ألمه أشد الألم . فقد مرضت زوجته بعد اجتماع النادى الفلسفى بشهر واحد - بمرض فى القلب ، وكانت تهاجمها نوباته متكررة . وفى يوليو ١٩٠٣ ماتت " جون هنتر ماير " التى شاركته أفراحه واتراحه لأكثر من خمسين عاماً . وفى العام نفسه صدر كتابه " المقولات " وهو يحمل على صدره الكلمات الآتية :

" الى ذكرى زوجتى

التي كانت خسارتها التى لا تعوض

ملازمة لنشره ..

أهدى هذا الكتاب الصغير

فقد كانت بالنسبة لى أجمل النساء

وأكثرهن إخلاصاً ، وصدقاً ، وأمانة .." (١)

أما الحدث الثالث والأخير فى سنوات سترلنج الأخيرة فهو كتابه " المقولات " الذى كتبه وهو فى الثالثة والثمانين من عمره ، وهو كتاب صغير أراد به مساعدة الطلاب الذين يدرسون فلسفة هيغل . وهو يواصل فيه مناقشة الأجزاء الأخيرة من " سر هيغل " ويعرض أستكمالاً لمناقشة كتابه " ما الفكر؟ " الذى انتهى فيه إلى أن الفكر هو " المقولات " وهى تمثل " الشبكة الماسية " التى تحيط بالكون وتشكل إطاره .

وربما كان أهم فصول الكتاب هو " الفصل الثالث " بعنوان " المقولات والفزياء " حيث يناقش حقيقة التطور ونظرية دارون و" الداروينية " بصفة عامة

التي رأى أن منهجها في استخلاص النتائج هو منهج فلسفي وليس علميا . فقد ورث " دارون " في رأى سترلنج " غريزة التطير " . اذ يمكن للمرء أن يتصور الأسماك الطائرة وهي تتحول الى حيوانات ذات أجنحة .. وكذلك لا أشك أنه عبر ملايين السنين قد ولدت أفراد من الأنواع الحيوانية على هذا النحو أو ذاك . لكن ذلك كله مجرد " افتراض أو نظرية . ومن المهم أن نشير إلى أن الوقف العقلي هنا لا علاقة له بالواقعة ولا بالاستدلال وهما الأعمدة التي بنى عليها العلم صرحه . يقول سترلنج في كتاب " المقولات " :

" الواقع أن الاعتقاد في الانتخاب الطبيعي لا بد أن يقدم في الوقت الراهن على اعتبارات عامة ، فليس في استطاعتنا أن نبرهن على أن النوع الواحد قد تغير ، ولا أن نبرهن على أن للتغيرات المفترضة مفيدة مع أنها الاطار العام للنظرية . والقارئ الذي يتتبع بأمانة مضمون هذه النظرية سوف يعجب من أن مستر " دارون " لم يترك وراءه شيئا في العالم سوى مستر دارون نفسه - مجرد حلم ! " (١) . وهو يعيب على منهج دارون أنه لم يكن منهجا علميا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة " فلم تكن طريقة دارون تعتمد على الاستقرار البطئ الحذر من عدد هائل من الوقائع التي لا يمكن إحضارها ، وهو ما يتطلب منهج التجريبي ، بل كانت على العكس من ذلك . لقد كانت في الواقع تعتمد على الأخذ " بنظرية " أو " تخمين " ثم تجمع الوقائع المناسبة التي تؤيده متجاهلة بالطبع الوقائع الأخرى غير المناسبة ! ومن هنا فأننا نستطيع أن نقول ان دارون ورث غريزة التطير ! " (٢) .

Ibid , p. 353 .

(١)

Ibid , p. 354 .

(٢)

ومن هنا كانت " الداروينية " فى العلم ، فيما يذهب "سترنج " هى ما كانه " روبسبير " فى السياسة ، أعنى الكلمة الأخيرة فى عصر التنوير . فقد نزعنا عن الطبيعة آخر أسماها النظام والعقل ، وتركت الكون كله ، وليس فيه سوى الصدفة ، والاتفاق ، واللاعقل ! . وإذا كان شكسبير يقول " أسأتذنى هم العالم المجنون ! " ، فان سترنج يرد عليه : " نعم ! لكن المحافظين قادمون !

وتعتقد أميليا سترنج " ابنة المؤلف أن سنه المتقدمة هى التى حالت دون أن يلقى الكتاب ما يستحقه من تقدير لما فيه من وضوح وإيجاز ، رغم ما كاله من مديح أحد أصدقائه - " بروفيسور لورى " فى رسالة بتاريخ ١٥ نوفمبر ١٩٠٣ يقول : " سيكون من الخلف حقاً أن نقارن بين هذا الكتاب وبقية مؤلفاتك العظيمة ، لكنه كتاب رائع يجتمع فيه الفكر والأسلوب على نحو جميل ، وأنها لسعادة غامرة لصديق قديم أن يرى يداك تعملان بحيوية كعهدي بهما دائماً . وأنا أعتقد أن الأجزاء التى كتبتها عن " دارون " والدين سوف تخدم كثيراً من شباب العلماء الحيارى خدمة كبرى ، فكل كلمة خطها قلمك تمتلئ حماساً وتقياً وتشجيعاً لأولئك الذين يرغبون فى الإيمان بالله ، وهم يقينا ليسوا شائعين فى هذه الأيام .. " (١) .

على أن الأرجح ، فى رأينا أن اعتراضات " سترنج " على نظرية " دارون " والخلط بين البيولوجيا والدين - هى التى هبطت بتقدير الكتاب . ذلك لأن " سترنج " حاول أن يقف ضد تيار كاسح هو تيار الداروينية عن طريق استخدامه لمنطق هيجل وحده ، فلم تكن معلوماته فى البيولوجيا تؤهله لنقد النظرية ، بالغاً ما بلغ تقديرنا لهذه المعلومات فلا ينقد نظرية دارون سوى عالم

فى البيولوجيا ، ومن منظور هذا العلم وحده ، لا من منظور فلسفى . ولم يكن " سترلنج " كذلك .

فى العام الأخير " لسترلنج " رفض أية لقاءات عامة ، بل لم يكن يشاهد خارج منزله الا للنزهة اليومية التى يقوم بها سيراً على الاقدام . ثم مرض بذات الرئة يوم الاربعاء ١٧ مارس ولمدة ثلاثة ايام توفى بعدها يوم الجمعة ١٩ مارس ١٩٠٩ - وكان طوال الايام الثلاثة التى رقد فيها فى فراشه يتمم باسم زوجته كما لو كان يراها . وفى ٢٢ مارس رقد فى مقبرة " دارستون " فى ادنبرة بجوار زوجته ، كما أوصى هو نفسه منذ ست سنوات خلت . وهكذا انطوت صفحة لرائد الهيجلية الأول فى انجلترا ، بعد أن ظل طوال حياته هيجاليا مخلصاً . استمر حتى فى كتابيه الأخيرين اللذين نُشرا بعد أن تعدى الثمانين من عمره ، يعرض فلسفة هيجل ويسعى الى كسب أنصار لها .

" الفصل الثانی "

" توماس هل جرین "

(١٨٣٦ — ١٨٨٢)

أولا : حياته :

ولد جريرن في ٧ أبريل عام ١٨٣٦ الابن الرابع لـ " فالنتين جريرن " قسيس كنيسة بركين غرب مقاطعة يوركشير . وكان أقرباؤه لآبيه وأمه معا من رجال الدين ، وهي حقيقة تلقى الضوء على المؤثرات التي شكلت بيئته المبكرة . وكانت عائلته ترتبط ، من بعيد ، بكرومويل (١٥٩٩ - ١٦٥٨) - وهي حقيقة أخرى ربما ألقت الضوء على الظروف التي جذبت ذهن جريرن الى النظريات السياسية في عصر أوليفر كرومويل (١) .

ماتت أمه وهو في عامه الأول ، وتلقى تعليمه المبني على يد والده ، قبل أن يذهب في عام ١٨٥٠ وهو في الرابعة عشرة من عمره إلى مدرسة رجبى حيث لفت أنظار أساتذته بجديته واستقلاله . وفي عام ١٨٥٥ التحق " بكلية باليول " بجامعة اكسفورد حيث ظل طالبا بها لمدة أربع سنوات . وفي عام ١٨٥٩ قَدَّم أول دليل على قدراته العقلية بحصوله على درجة الشرف الأولى في الدراسات الانسانية ، ويبدو أنه كان يتطور ببطء ، فقد كان يميل إلى التأمل أكثر مما يميل إلى تجميع الوقائع . كان ذهنه يميل في هذه الفترة بقوة إلى الاهتمام بالشعراء الرومانسيين : " توماس كارليل " و " كوليردج " و " ورد زورث " وغيرهم ، ويبدو لو استشرف الحياة كما يفعلون (٢) .

وفي نوفمبر عام ١٨٦٠ اختير زميلا في " باليول " ثم أصبح محاضرا في اكسفورد أولا في التاريخ ، ثم بعد ذلك في الفلسفة حتى عام ١٨٦٣ ، وكان ذهنه يتكون ببطء لكي يحترف مهنة التدريس . وكان بنيامين جويت الأستاذ في

(١) Encyclopedia of Religion and Ethics ed by James Hastings , vol .

(٢) Ibid .

باليول بجامعة اكسفورد ، هو العقل المؤثر المسيطر على الجامعة وعلى الطلاب في تلك الفترة . وقد اتصل جرين بهذا المعلم العظيم وهو لم يزل طالبا ، بل كان يتخذ منه رائدا له وليس من شك في أن جويت هو الذى حول تفكير جرين فى الاتجاه الذى أضفى به هذا الأخير على الفلسفة الانجليزية ، بعد ذلك بقليل ، قوة دافعة جديدة ، وأعنى به اتجاه كانط وهيغل ^(١) .

وانشغل جرين خلال السنوات من ١٨٦٤ حتى ١٨٦٦ فى أعمال " اللجنة الملكية للتربية والتعليم " وقد ساهمت تقاريره فى هذه اللجنة على المساعدة فى تطور تربية أطفال المراحل المتوسطة . كما كان اهتمامه بنظام التعليم الثانوى يعكس ميله إلى الديمقراطية واعجابه بها ، وهو ميل استمر يلزمه طوال حياته .

وفى عام ١٨٦٧ استقر على العمل كمدرس فى الكلية ، مبدىا مهارة غير متوقعة فى واجبات وظيفته . ويبدو أنه كان مبرزاً فى الجوانب العملية عندما تضطره الظروف للقيام بأعباء واجبات من هذا القبيل . ولقد أصبحت هذه السمة بارزة فى شخصيته فيما بعد . وفى عام ١٨٧١ تزوج من " شارلوت سيموندز " .

بدأ فى عام ١٨٧٢ حملة للامتناع عن تناول الخمر ، كما انشغل بالأعمال الاجتماعية وافتتح ثزلا فى اكسفورد ١٨٧٥ ، وفى عام ١٨٧٦ أصبح عضواً فى مجلس المدينة ، ولقد أظهرت هذه الأنشطة قدرته كمصلح اجتماعى . وربما أمتد نشاطه إلى مجالات أوسع كعضوية البرلمان لو أن صحته كانت قد مكنته من القيام بهذا الجهد ، واشترك منذ عام ١٨٨١ فى مناقشات حول اصلاح

(١) رودلف ميتس : " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " ترجمة د . فؤاد زكريا دار النهضة

الكنيسة فى انجلترا . وعُين منذ عام ١٨٧٨ حتى وفاته عام ١٨٨٢ أستاذاً للفلسفة الأخلاقية بجامعة اكسفورد .

كان جرين قد بدأ الكتابة فى فترة مبكرة منذ عام ١٨٦٧ حيث كتب مجموعة من المقالات . لكن الكتاب الوحيد الذى ظهر له أثناء حياته هو طبعته الخاصة لمؤلفات هيوم . وقد وضع مقدمات لكتاب "رسالة فى الطبيعة البشرية" لهيوم عام ١٨٧٤ فى المجلدين الأول والثانى من "المؤلفات الفلسفية لديفيد هيوم" نشرة جرين وجروز . وكان ذلك هو العمل الرئيسى الذى قام به حتى عام ١٨٧٨ عندما تم اختياره أستاذاً لفلسفة الأخلاق ، فألقى المحاضرات التى شكلت كتابه "مقدمة فى علم الأخلاق" وهو كتاب لم يكتمل ويصل إلى صورته النهائية قط . ولقد أبدى جرين عام ١٨٨٢ اهتماماً بالفيلسوف لوطزه (١٨١٧ - ١٨٨١) الذى جمع بين الفلسفة والعلم واعتبره - الفيلسوف الذى يقع بين كانط وهيغل ، لكنه توفى فى ٢٦ مارس عام ١٨٨٢ بعد مرض قصير .

أما مؤلفاته فهى :

(١) الأعمال الكاملة لتوماس هل جرين جمعها ونُشِب فى ثلاثة مجلدات (١٨٨٥ - ١٨٨٨) فيما عدا المقدمات التى كتبها لمؤلفات هيوم . وكتابه "مقدمة إلى علم الأخلاق" .

(٢) "مقدمة إلى علم الأخلاق" نشره مس . برانلى عام ١٨٨٣ .

(٣) "محاضرات فى أصول الالتزام السياسى" .

ثانيا : نقد الفلسفات القائمة :

كان جرير ، مثل فريير من قبل ، مقتنعا بأن الفلسفة الانجليزية القائمة ، قد وصلت إلى مأزق . وأن الأمل الوحيد في تقدم هذه الفلسفة هو مراجعة للمقدمات التي أوصلتنا إلى هذه الأزمة ^(١) . فيم وجهه شطر الفلسفة الألمانية ليجد طريقا للهرب والافلات ومن هذا الموقف . ويقول في المقدمة الثانية من كتابه " مقدمات لدراسة رسالة هيوم عن الطبيعة البشرية " ان تحليله النقدي للتراث البريطاني يستهدف الكشف عن أن الفلسفة التي تقوم على أساس تجريد للشعور من ميدان الأخلاق ، وكذلك ميدان الطبيعة ، قد وصلت الى نهايتها عند هيوم ، وأن الخطوة التالية للتقدم إلى الامام في مجال الفكر النظري لا يمكن أن تكون سوى جهد يُبذل لاعادة التفكير في مسار الطبيعة والفعل البشرى من بدايتها في الفكر " ^(٢) وخطوة الاصلاح هذه تتم من خلال مذهبى كانط وهيجل . ولقد سعى إلى وضع أساس أعمق لهذا الاقتناع عن طريق دراسة نقدية مفصلة للفلسفات " الرائجة " في بريطانيا في ذلك الوقت .

(١) كانت في الواقع " أزمة روحية " تمثلت في وصول المذهب الطبيعي الى أعلى مدله ، واصطدامه مع الأفكار التقليدية عن الدين ، ومن ثم في ظهور الصراع بين العلم والدين . أو بين النظرة الدينية الغريزية التي لا يستطيع الذهن البشرى التخلي عنها بسهولة ، وبين الميل نحو تفسير الأشياء بمبادئ آلية نابعة من الروح العلمى ، وكان هذا الصراع المحتدم بشدة هو لظهر سمة أئسم بها النصف الثانى من القرن التاسع عشر . قارن مثلاً هـ . هالدر " الهيجلية الجديدة " وكذلك :

The Cambridge Dictionary of Philosophy ed. By Robert Audi, Cambridge 1995 cart : Thomas Kill Green) .

(٢) الاعمال الكاملة لجرير ، المجلد الأول ، ص ٣٧١ - نقلا عن كنجهام في كتابه السابق " الحجة المثالية .. " ص ٤١ .

كتب جرّين مقالا مبكراً عن " الفلسفة الرائجة وعلاقتها بالحياة " عام ١٨٦٨ ، وهو يقصد بها الفلسفة التي رُوج لها المفكرون المعاصرون الذين يشبّهم " جرّين " بالسوفسطائيين القدامى ، فهم كالسوفسطائيين يعتمدون على البيان والبلاغة السطحية ، وهم مثلهم كذلك من حيث أنهم مدينون ، بنجاحهم الظاهري الى رفض فحص أفكارهم الأساسية . ومع ذلك فان هذه الأفكار اذا ما طبقت على عالم الواقع العيني لبدت كلها غير مقنعة وغير كافية . فهي لا يمكن ان تنطبق في الحياة بنجاح ، لا سيما ميادين الفن والدين والأخلاق . كما كان مقتنعاً بأن الفلاسفة الذين ينتقدهم قد أخطأوا لا في تصوراتهم الأخلاقية فحسب ، بل أيضاً في منهجهم كله ، وفي نظرياتهم في المعرفة والميتافيزيقا ، في الوقت الذي أصبحنا فيه في حاجة ماسة الى نظريات " مقنعة " ، ولا يتم ذلك الا اذا كانت فلسفة هيغل هي دليلنا ومرشدنا .

في هذا الوقت نشر " سترانج كتابه " سر هيغل " عام ١٨٦٥ الذي اعتبر فاتحة عصر جديد في الفلسفة الانجليزية . حيث أنه قدم أفكاراً الى بريطانيا العظمى لم تكن شائعة في التراث التقليدي لهذه البلاد ، وأندفع البعض في حماس جارف فظنوا أن الكتاب يفتح مغاليف الفكر ، وأنه أشبه بكلمة السر " افتح يا سمسم " في مغارة علي بابا ، وأنه " خيط أريان " ^(١) الذي سوف يقودنا بسلام ويرشدنا خلال متاهات الميتافيزيقا التي لم نتمكن من اجتيازها حتى الآن !

(١) ابنة مينوس ملك كريت ، في الأساطير اليونانية - أحببت البطل ثيسوس ، وساعدته في الخروج من المتاهة بأن أعطته خيطاً لذيّ تبعه عرف طريقه وخرج - راجع " د . امام عبد الفتاح امام " معجم ديانات وأساطير العالم " مكتبة مدبولي بالقاهرة ، المجلد الأول من ١١٧ - ١١٨ .

عندما بدأ جرّين يلقي محاضراته في كلية باليول بجامعة أكسفورد ، كان "جون ستورات مل " يدرس في نفس الجامعة ويمارس أقوى وأوسع تأثير عقلي له ، ومن هنا قيل " ان جرّين ومل " قطبان متضادان لنمطين من التفكير . وفيهما معاً تصارعت الخيوط النظرية البريطانية والألمانية . ولقد نجح " جرّين" في اقتلاع " مل " من جذوره ، وأصبح قائداً لمجموعة من المفكرين -استمدوا الهامهم أساساً من كانط وهيجل .

غير أن انتقادات جرّين لم تقتصر على مذهب مل ، أو المذهب التجريبي ، أو مذهب المنفعة أو المذهب الطبيعي - فحسب ، بل امتدت الى المذهب الليبرالي في السياسة ومذهب الفزوقراط " في الاقتصاد من أصحاب الشعار المعروف : " دعه يعمل ، دعه يمر " الذي استخدمه العديد من الليبراليين .

بدأ جرّين بالقول بأن على الليبراليين مواجهة أزمة مزدوجة : سياسية وفلسفية معاً . فنحن بحاجة إلى فلسفة تعالج بعمق المشكلات التي خلقها افلاس المذاهب الانجليزية ، التجريبية ، والطبيعية ، والنفعية ، وهي المذاهب التي لم تلق أفكارها أي قبول في مجال الأخلاق والسياسة . لقد كان المطلوب " مبادئ فلسفية مقنعة لا في السياسة الدولية فحسب ، وإنما في السياسة الديمقراطية حتى نتمكن من دعم التطورات الضرورية في الاقتراع العام في الانتخابات ، وفي ميدان التربية والتعليم والتشريع الاجتماعي . فضلاً عن ذلك فقد فشل التراث التجريبي البريطاني - في رأي جرّين - في تزويدنا بنظرية مقنعة في المعرفة وفي الميتافيزيقا بصفة عامة ، وفي تزويدنا بتفسيرات معقولة عن السلوك البشري ، ومعايير الفعل المشترك ، كما أن هذا التراث فشل في المنهج أيضاً أو المنظور الاجتماعي الذي راح يحلّ منه المجتمع الانساني ، فقد أخذ ينظر إلى الافراد في المجتمع بطريقة مجردة بوصفهم أشخاصاً معزولين بعضهم عن

بعض وعن عضويتهم الفعلية في الجماعة ، مع أن المطلوب النظر إلى علاقاتهم السياسية والاجتماعية ، وانخراطهم الضروري في هذه العلاقات " نظرة عينية " لا نظرة مجردة .^(١)

وذلك يؤكد ما يقوله " ليرد برايس " من أن جرین كان مفكراً نسقياً ترتبط أفكاره في المعرفة والميتافيزيقا بأفكاره الأخلاقية والسياسية حلقات متناسقة قوية ، فلن تجد شيئاً عفوياً أو مبعثراً في أفكاره : لأن جميع أفكاره الميتافيزيقية والأخلاقية والسياسية ، والدينية هي عناصر يعتمد بعضها على بعض في نسق فكري شامل " ^(٢) . ويقول نثلثب . الذي قام على نشر مجموعة أعماله الكاملة : " لم يكن جرین مجرد مكتشف لأفكار جيدة مبعثرة . وإنما كان يميل إلى أن يسلك نتائجها في كل واحد ، لا يكون فيه شيء معزولاً أو بغير علاقة ببقية المذهب . " ^(٣) .

لقد أدرك جرین منذ البداية أن التراث كان عقبة يتعين أزاحتها ، وأنه لا يكفي أن يحل الجديد محل القديم ، وإنما ينبغي أولاً زعزعة القديم وتقويض أركانه . وهكذا كان من الضروري خوض صراع حياة أو موت مع الفلسفات القائمة . وهكذا يصادف المرء في كل شيء تقريباً : في المحاضرات التي تركها ضمن مخططاته ، وفيما ينشره هو نفسه أو أعده للنشر - نصلاً مستمراً عنيفاً ضد الفئة القائلة بالمذهب الطبيعي . بل أن أول أعماله أعنى مقدماته : المشهورة " لمؤلفات هيوم " التي أشرف على نشرها تحمل هذا الطابع المميز ،

The Blackwell Encyclopedia of Political Thought, by David Miller , (١)
oxford , 1987 p. 183 .

Quoted by : Hadlar Neo Hegelianism p . 18 . (٢)

Ibid . (٣)

ألا وهو الارتباط الوثيق بين المناداة بالجديد وبين إعلان الحرب على القديم . وهكذا كان لجرين دائما عدو يواجهه ، وتلك هي الطريقة الوحيدة التي كان يستطيع أن يفكر بها . ومع ذلك ففي تلك المرحلة المبكرة التي يمثلها من مراحل التأثير الالمانى ، لم يكن العمل الجديد البناء قد بدأ بعد ، رغم أهمية مساهماته التمهيدية ، أى أن رسالة جرين فى تاريخ الفلسفة كانت قبل كل شئ اراحة المذاهب القديمة من الميدان وتمهيد الأرض لمركب جديد من نوع مثالى . (١)

ومعنى ذلك كله أن أفكار جرين الفلسفية قد تشكلت إلى حد كبير ، من خلال انتقاداته لفلسفة "لوك" و"باركلى" و"هيوم" و"مل" ، وسبنسر ودارون ، وهكسلى ، وسدجويك ، وهنرى لويس (١٨١٧ - ١٨٧٨) . وكانط .. الخ . وهكذا لم يقتصر اهتمام جرين ، فى عملية تطهير الأرض على المذهب الطبيعى عند معاصريه ، بل أنه تجاوزها ، وتركزت جهوده أساسا فى استئصال الجذور التاريخية القديمة العهد لطريقة التفكير هذه ، وهى المذاهب التجريبية الكبرى بالقرنين السابع عشر والثامن عشر . ولهذا الغرض كتب مقمته لبحث هيوم رسالة فى الطبيعة البشرية ، وهما يمثلان نقدا أساسيا للتعاليم النظرية والعملية للحركة التجريبية من لوك إلى هيوم . كما نجد انتقاداته معروضة فى كتابيه " مقدمة إلى علم الأخلاق " و " مبادئ الالتزام السياسى " ومقالات أخرى كثيرة .

(١) رودلف ميتس " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " الجزء الأول ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .

ثالثا : ميتافيزيقا المعرفة :

لا شك أن أساس فكر جريرن هيغلى ، لكنه لم يكن قط مجرد تلميذ لهيجل
لقد بدأ من كانط ، واستخدم هيغل أساسا لازالة النقيض والمتناقضات فى
الفلسفة الكانطية ، وهو يشير فى كتاباته باستمرار إلى نظريات كانط ، وربما لا
يذكر هيغل الا نادرا ، ورغم ذلك فقد كان مقتنعا بعمق بقيمة تعاليم هيغل ،
رغم عدم ثقته العميقة فى المنهج الجدلى ، لا سيما اذا ما نُظر إليه على أنه
الكلمة الأخيرة فى الفلسفة . وفى مراجعته الهامة لكتاب جون كير " مقدمة فى
فلسفة الدين " عام ١٨٨٠ الذى يعتقد أنه يعبر عن تمثل عميق لفلسفة هيغل فى
الدين - عبر جريرن عن موقفه تجاه مذهب هيغل على النحو التالى :

" اننا عندما نفكر بعمق فى المشكلات التى خلقتها لنا البحوث السابقة ،
نجد أنفسنا منساقين نحو مذهب هيغل بواسطة الضرورة العقلية ، لكن بعد تفكير
ميترو ، نجد أنفسنا أصبحنا على وعى باننا هيغليون بجزء من أفكارنا فحسب فى
أيام الأحاد معتقون الفكر النظرى ، أن صَحَّ التعبير ، يوم الأحد فقط ، وليس
طوال أيام الاسبوع حيث نمارس الفكر المألوف " (١) . والضعف الرئيسى الذى
وجده فى فلسفة هيغل يكمن فى أنه فشل فى تزويدنا بما نحتاج إليه للتوسط بين
الحقيقة النظرية وبين أحكامنا عن الواقع ، وهو ما يساعد الفلسفة فى الوصول
الى تفاهم مع العلم . وهكذا انتهى إلى أن مذهب هيغل ، رغم أنه يبدو سليما من
حيث أفكاره النهائية " فلا بد من إعادة تشكيله من جديد " . ومن هنا فقد كان
مقتنعا أننا لا بد أن نعود الى كانط من أجل المبادئ الأساسية ، وبالتالى ففى
محاولته مواجهة المشكلة الفلسفية المطروحة فأنا نراه يتجه نحو " نقد العقل
الخالص " باعتباره نقطة الانطلاق الرئيسية .

المشكلة التي كشف عنها هيوم للفلسفة وتجاهلها المفكرون الانجليز في سماتها الحاسمة ، وهي المشكلة التي أثارها كانط بوضوح فيما يرى " جرير " هي : كيف تكون المعرفة ممكنة ؟ وهو يعتقد أن جواب كانط عن هذا السؤال ، ومن ثم حله لهذه المشكلة . لم يكن مقنعاً ، لكنه على كل حال كان له الفضل في توجيه الفكر نحو المبادئ الأساسية . وكان هذا هو السبب في اصراره على العودة أولاً إلى كانط ثم علينا بعد ذلك أن نتجاوزه لنبلغ النتائج التي وصل إليها هيغل .

في مذهب هيوم يكون موضوع المعرفة مجموعة من الجزئيات غير المترابطة ، أي من الاحساسات والكيانات المادية المستقلة عن الوعي ، أو عن الذرات ، حسبما يقتضيه الحال . وفي جميع هذه الحالات يسقط العنصر الذاتي في المعرفة من الحساب تماماً ، وتتعذر الصلة ، ليس فقط بين الذات والموضوع ، بل بين الموضوعات ذاتها ، بل أن هيوم الذي كان يهوى دائماً استخلاص أشد النتائج تطرفاً ، قد حلل الذات نفسها إلى معطيات متتابعة ، أو " حزمة من الانطباعات " وبذلك رُد كل حقيقة ، أيا كانت ، إلى الانطباعات . غير أن من المحال أن نتصور كيف تستطيع الاحساسات المفككة أن تؤثر بعضها في بعض ، أو تدخل في أي نوع آخر من أنواع الارتباط ، والاكتر من ذلك استحالة أن نتصور كيف يمكنها التجمع سوياً في ذلك الكل المنظم الذي يتبدى عليه العالم لنا في المعرفة . فمثل هذا الكلام إنما هو نهاية لأية نظرية عن الحقيقة ، وهو دفع الفكر في طريق مسدود لا يخلصه منه إلا تغيير حاسم . فالاحساس كما قال هيوم لا يناظر شيئاً حقيقياً ، وإنما هو شيء مختلف ، وتجريد محض . وقد تمكن " جرير " من تجاوز مذهب الانفصال المطلق هذا عن

طريق نظريته المشهورة فى العلاقات . وهى النظرية التى تشكل لب ميتافيزيقا المعرفة عنده (١) .

ويؤكد جرين أن محصلة المذهب التجريبي الانجليزى فى تطوره من لوك حتى هيوم هو استبعاد " الروح " من المعرفة . ورد المعرفة الى احساسات سلبية خالصة على نحو ما هو واضح فى تحليل هيوم . وهو يعتقد أن هذا هو السبب فى أن الفلسفة الانجليزية التقليدية قد وصلت الى نهايتها عند هيوم . وذلك أيضا ما جعله يشعر أنه مضطر الى طرح السؤال عن طبيعة المعرفة مرة أخرى ، يقول فى كتابه مقدمة فى علم الأخلاق :

" علينا العودة مرة أخرى إلى تحليل شروط المعرفة التى تشكل أساس الفلسفة النقدية بأسرها سواء سميت باسم كانط أم لا . وكذلك الى طرح السؤال عما اذا كانت تجربة أمور الواقع المترابطة التى تُسمى فى تعبيرها المنهجى باسم العلم ، لا تفترض مقدما مبدأ لا يكون هو نفسه واقعة من وقائع التجربة أو من نتائجها . " (٢) .

لقد كان جرين مقتنعا أن مثل هذا المبدأ مفترض سلفا ، وعلى أساس هذا الاقتناع بين حجته عن النظرية المثالية ، وتتضمن الحجة تكرارا ، نوعا ما ، لكن هناك أربع قضايا واضحة تشكل الجوانب الرئيسية فى هذه الحجة ، وهى :

(أ) مبدأ الوعى أساسى لكل معرفة فهو مبدأ الموضوعية .

(ب) هذا المبدأ هو فى حد ذاته طبيعى و " أزلى " .

(١) رودلف ميتس " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " الجزء الأول ص ٣٧ .

(٢) G.Watts Cunningham : The Idealistic Argument The Century

Co. N.Y. p. 42 .

(جـ) تتضمن الطبيعة مبدأ روحيا مماثلا . أن :

- (١) الطبيعة أمامنا تعنى : " نظاما لا يمكن أن يتبدل من العلاقات " .
 (٢) وذلك يفترض مسبقا مبدأ للعلاقات مماثل للمبدأ الموجود بداخلنا
 الذى نسميه بالوعى .

(٣) الطبيعة فى ذاتها لا بد أن تكون كما هى أمامنا .

- (د) المبدأ الروحى (أو الوعى) فى الموجودات البشرية هو " نمط
 محدود " لمبدأ مماثل فى الطبيعة . وهاهنا يكمن أساس حرية الانسان
 الحقيقية من الناحيتين العملية والنظرية . (١)

موضوع المعرفة :

نحن نميز باستمرار بعضا من موضوعات المعرفة نسميه حقيقى أو
 واقعى أو موضوعى فى مقابل موضوعات أخرى نسميها غير حقيقية أو غير
 واقعية أو هامة . وعندما يهتم المرء بالتحليل النقدى للمعرفة فإن أول سؤال هام
 يطرحه إنما يتعلق بهذه التفرقة . لكن عندما نتساءل : هل الحالة الذهنية الجزئية
 المعينة تمثل أى شئ حقيقى أو واقعى أو موضوعى ؟ فإلى الذى يعنيه هذا السؤال
 وكيف يمكن لنا أن نجيب عنه ؟

علينا أن ننتبه جيدا منذ البداية أن هذا السؤال لا يرادف سؤالنا عما إذا
 كنا نشعر بشعور ما . فلا بد أن يكون هناك شعور نشعر به ويكون أساسا
 لإمكان طرح هذا السؤال . فإذا افترضنا أن هناك شعورا نشعر به فإن السؤال
 يكون عما إذا كان يوجد على ما يبدو عليه ، أو بعبارة أخرى : عما إذا كان

(١) هذه النقاط الأربع موجودة فى الكتاب الأول من " كتاب جريرن " مقدمة إلى علم الأخلاق "

مرتبطاً على نحو ما يبدو أنه مرتبط .. " . والسؤال عما إذا كان شعور جزئى ما واقعاً وحقيقاً كما نشعر به ، يمكن باستمرار ترجمته الى صورة السؤال الآتى : " هل الشعور الذى نشعر به عن يقين لاشك فيه مرتبط حقاً بما يعتقد المرء أنه كذلك ؟ " وهذا هو معناه الدقيق (١) .

وعلى أية حال فكيف يمكن لنا أن نجيب عن هذا السؤال ؟ ببساطة : عندما نلاحظ أن الموضوع الذى نعتقد أنه " حقيقى " وواقعى " ينطوى على نظام من العلاقات دائم لا يتبدل ، أو نظام من العلاقات حادث وغير دائم . فإذا كان من النوع الأول فهو " واقعى " و " موضوعى " ، أما إذا كان من النوع الثانى فهو " غير حقيقى " و " وهمى " . ومن ثم فهذه التفرقة بين الموضوعات " الواقعية " وغير الواقعية الحقيقية وغير الحقيقية ، ترتد فى النهاية الى التفرقة بين نظام العلاقات الدائم ونظام العلاقات الحادث . ومن المهم أن نلاحظ أن ما يسمى بالموضوع الوهمى وغير الحقيقى هو نفسه مجموعة من العلاقات وهو يختلف ويتميز عن الموضوع الحقيقى والواقعى أو الموضوع الذى هو نظام من العلاقات الدائمة .

وعلى حين أن هيوم قد ذهب إلى أن أفكاراً مثل : الجوهر ، والعلية ، والتخارج ، والهوية .. الخ إنما هى مجرد اختلاف للذهن لأنها ليست معطاة فى أى انطباع فإن " جرين " قد بين أن هذه العلاقات " غير الحقيقية " هى التى تتيح امكان أية معرفة على إطلاقها . تكون أى شئ حقيقياً أو غير حقيقى ، هو أمر لا يتوقف على أية واقعة أو معطى فى ذاته ، أو على امكان أو عدم امكان استخلاص أفكار عن هذه الواقعة أو تلك ، وإنما يتوقف تماماً على العلاقات

القائمة بين الوقائع ، أو التى يمكن أن تدخل فيها الوقائع : " ففكرة مائة قرش ، من حيث هى مجرد فكرة .. هى بلا شك مختلفة عن امتلاكنا لها ، لا لأنها غير حقيقية ، وإنما لأن العلاقات التى تكون الطبيعة الحقيقية للفكرة تختلف عن تلك التى تكون الطبيعة الحقيقية للامتلاك . " (١) . فالأشياء ليست مقفلة على نفسها ، تامة على نحو نهائى ، مستقلة بعضها عن بعض ، وإنما هى لا تصبح حقيقة إلا بقدر ما تخرج عن عزلتها وتشير إلى شئ غيرها . أى أن الأشياء ترتبط بعضها ببعض بعلاقات كثيرة ، وتتحكم أو تؤثر معاً فى بعضها بعضاً ، على نحو متبادل . وتتشابه أو تتباين ، وتتضارب فيما بينها ، وترتبط فى المكان أو الزمان أو ما إلى ذلك . وليس معنى ذلك أن الأشياء توجد أولاً فى حالة تكون فيها معطاة على نحو محض ، وفى عزلة كاملة ثم تدخل فيما بعد فى علاقات بعضها مع بعض ، بل إن من المحال أن تتصورها أو يكون لها أى معنى أو أهمية بالنسبة إلينا دون هذه العلاقات . فإذا نزعنا عن الأشياء علاقاتها فلن يكاد يبقى بعد ذلك شئ (٢) .

وتظهر هنا ملاحظة أساسية على جانب كبير من الأهمية وهى : أن مصطلحات واقعى وحقيقى وموضوعى لا يكون لها معنى إلا أمام الوعى . ولا بد أن نوفق معه تفسيرنا للظواهر ، إذا أردنا أن نكون شيئاً آخر غير أو هام " الذاتية " . وفى هذا المعنى لا بد أن نتفق مع شعار كانط " الوعى يصنع الطبيعة " (٣) .

(١) ت . هـ - جرين مقدمة لعلم الأخلاق " ص ٢٤ (نقلاً عن رودلف ميتس فى المرجع السابق ص ٣٣٨) .

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٨ .

(٣) و . كنتنجهام " الحجة المثالية " ص ٤٤ .

رابعاً : الوعي :

الوعي هو مبدأ الموضوعية ، فمن خلاله ، ومن خلاله وحده ، يكون أمامنا عالم موضوعي أو نظام للطبيعة ، أو نسق من الوقائع الموضوعية التي نتعرف عليها في التجربة . وذلك يعني أن معرفة الطبيعة لا يمكن أن تكون " حدثاً طبيعياً " أو جزءاً من الطبيعة ، لأن الافتراض السابق لهذا النسق هو أن الوعي إذا كان معزولاً فلا معنى له . والشئ الذي نسميه واقعياً إنما يكون كذلك بسبب وضعه الذي يكتسبه من داخل التجربة ككل . ومصدر هذه العلاقات هو وحدة الوعي الذي ترد إليه جميع الوقائع المترابطة ، فلا تعرف الأشياء إلا بشرط واحد ، وهذا الشرط هو أن تؤخذ معاً في الوعي كعناصر مترابطة في كل واحد . وإذا كانت مثل هذه العلاقات تعني أن الوقائع المترابطة توجد معاً أو حاضرة معاً في عنصر مشترك هو الوعي ، عندئذ لا يمكن أن يكون الوعي نفسه أحد هذه الوقائع المترابطة بل لابد أن ينظر إليه على أنه يسبقها منطقياً ، ويعتمد عليه وجودها كوقائع (١) .

ومن هنا فإن الوعي لا يمكن أن يكون حدثاً من أحداث الطبيعة ولا نتيجة لأي حدث من أحداثها ، ولو كان كذلك فلا بد أن نتصوره بإحدى الطرق الآتية : -

- أ- على أنه حدث من الأحداث في سلسلة تشكل ما نسميه بالوعي .
- ب- على أنه المجموع الكلي لأحداث السلسلة .
- ت- على أنه النتاج الأخير لهذه السلسلة .

غير أننا لا نستطيع أن نتصور الوعي بأية طريقة من هذه الطرق ، فلا يمكن أن يكون مجرد حلقة أو حادثة في السلسلة لأنه يوجد في السلسلة كلها . كما أنه لا يمكن أن يتحد مع مجموعة الأحداث في السلسلة إذا ما أخذت بالتسلسل ، لأنه يسم بسمته كل حلقة وكل حادثة إذا ما أخذت معا بوصفها تشكل سلسلة من الأحداث المترابطة بحيث يُنظر إليها كوحدة واحدة . وأخيراً لا يمكن أن نتصور الوعي نتاجاً نهائياً لهذه السلسلة لأنه لن يكون هناك في هذه الحالة وعي بالسلسلة . يقول جرين : " الوعي بالأحداث كسلسلة مترابطة - وهو ما نخبره في أكثر الصور بدائية التي يكون فيها مجرد بداية للمعرفة لا يمكن أن يكون متحداً مع - ومن ثم لا يمكن أن يكون متطوراً عن - سلسلة الأحداث المترابطة فحسب ، لا الأحداث المتتابعة للجسد ، ولا الأحداث المتتابعة لروح . فلا يمكن لأي عدد من سلسلة الأحداث المترابطة أن يكون هو الوعي بالسلسلة المترابطة ، كما أنه لا يمكن كذلك أن يكون نتاجاً للسلسلة ، حتى لو أمكن أن يكون هذا النتاج شيئاً آخر غير حادثة سابقة ، بل لا بد ، على أية حال ، أن يكون شيئاً يتلو أو يحدث كشيء إضافي في مرحلة معينة للأحداث التي انقضت حتى الآن . غير أن الوعي بأحداث معينة لا يمكن أن يكون شيئاً يتلو هذه الأحداث أو بعضها . بل لا بد أن يكون حاضراً للمعرفة ، لا يمكن أن تتألف من أحداث هي نفسها التجربة ، ولا أن تكون نتاجاً لهذه الأحداث " (١) .

وهكذا نجد أنه لا يمكن تفسير الوعي بأية أحداث طبيعية ، فالواقع أننا نستطيع أن نصف الوعي وصفاً بأنه لزلي ولا زماني . غير أنه لا ينبغي أن يفهم ذلك على أن هذا الوعي أو ذاك لا يتغير . وإنما هو يعني فحسب أنه داخل

(١) Quoted by Watts Cunningham : The Idealistic Argument in Recent British and

American Philosophy The century co. N.Y. p. 46.

الوعى ذاته " لا توجد علاقة قبل وبعد ، أو هنا وهناك ، بين أعضائه المكونة بين حضور " أ " مثلاً وحضور " ب " فى المسار الذى يشكل موضوع الوعى " (١) .

إذا كان لا يمكن أن ينظر الى الوعى كواقعة من وقائع الطبيعة أو حدث من أحداثها ، لأنه يسبقها منطقياً ، كما أن وجودها يعتمد عليه . وإذا تساءلنا عن أى شئ هل هو واقعى أم لا ؟ فإن السؤال يعنى : هل هذا الشئ يرتبط ، أو لا يرتبط بغيره كما يبدو ، وذلك كله يفترض نظاماً معيناً للطبيعة : نظاماً من العلاقات لا يمكن أن يتغير . ومثل هذا التصور لن يكون له معنى إلا أمام الوعى الذى يملك مثل هذا التصور . ولا يمكن أن ينشأ الوعى خارج سلسلة الأحداث المترابطة ، إذ لابد أن يكون حاضراً فى جميع الأحداث التى يكون وعياً لها ، وبما هو كذلك ، فإنه يتجاوزها . ومن هنا فإن معرفة الطبيعة لا يمكن أن تكون وعياً طبيعياً أو نتيجة لأى شئ طبيعى ، وإنما هى العملية التى من خلالها ، وحدها تكون الطبيعة حقيقة واقعية أمامنا .

فهل يمكن لنا أن نقول أن معرفة الطبيعة ليست هى وحدها التى تفترض مبدأ روحياً بل وجود الطبيعة أيضاً يفترض مثل هذا المبدأ ؟ يبدو أن إمكان الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب يصطدم بالتناقض الذى شدد عليه " لوك " بين

(١) يعترض برادلى على الوعى الذى لا زمان له فهو على استعداد للتسليم بأنه بغير الهوية فلن تكون هناك سلسلة واحدة . غير أن افتراض أن هذه السلسلة نفسها لا زمان لها ولا ديمومة ، فذلك تأويل سيئ لواقعة هامة . فإذا كان هناك دوام فى ادراك التغيير . فإن هذا الدوام نفسه جزء من الديمومة ، وله مكان فى التاريخ ، وهو حادثة لها قبل وبعد فى الزمان ، فكيف يقال أنها بلا زمان ؟ - راجع كنجهام فى كتابه السابق ص ٤٦ .

ما هو واقعي وما هو من عمل الذهن . اذ كيف يمكن لفهم أن يقوم بصنع الطبيعة عندما يكون ما يرجع إليه هو فقط من عمل الذهن كشيء متميز عن الطبيعة التي هي واقعية ؟ لكننا اذا ما حذفنا من الواقعي جميع الكيفيات التي تشكلها علاقاته ، فلن يبقى لدينا في هذه الحالة شيء . فأنت عندما تقول أن العلاقات من عمل الذهن . وعندما تعارض بين عمل الذهن وما هو واقعي ، فإنك تؤكد بذلك أن لا شيء واقعي ، فالعلاقات داخلية في الأشياء ، وهي تعرف عن طريقها . ومن ثم فهي واقعية بقدر ما تكون الأشياء التي تعد هذه العلاقات ماهيتها واقعية أيضا . فالواقعي لا يتحدد بمعارضته غير الواقعي اذ لا شيء واقعي ، فحتى الفكرة الزائفة أو الخاطئة على نحو مطلق هي أيضا واقعية " فحتى عندما يرى سائق القطار ، في ظروف معينة دائمة أو مؤقتة " إشارة خاطئة " فان رؤيته المشوشة المضطربة تكون لها واقعيتها وحقيقتها الخاصة . تماما مثلما يرى الإشارة الصحيحة . فهناك علاقة بين جزئيات متحركة معينة ، وبين عضو الابصار من ناحية أخرى ، بين حالة عضو الابصار وظروف محددة معينة ، بين النتيجة الحسية المباشرة ، وبين الانطباعات الثانوية المصاحبة لها . " (١) .

خامسا : المبدأ الروحي فى الطبيعة :

انتهينا إلى أن المبدأ الروحي - أو الوعي - يتغلغل فى المعرفة وهو أساس الموضوعية . ويبقى أن نسأل : هل يمكن أن يكون هذا المبدأ متغلغلا فى الطبيعة أيضا ؟ هناك فى الواقع مبرر للإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب .

(أ) لقد سبق أن لاحظنا أن هناك معنيين لكلمة الواقعى ، الأول هو أن الواقعى يتحد مع الحادث العارض أو مجموعة عشوائية من العلاقات ، فهو يرتبط بفرد ما وبالفرد كموجود يخضع لظروف معينة . كالسائق ، مثلا ، الذى سبقت الإشارة إليه منذ قليل الذى يرى إشارة ضوئية " خاطئة " ، فهى أيضا " واقعية " لكنها فقط مجموعة من العلاقات التى تعتمد على رؤية مشوشة مضطربة للسائق ، وعلى الظروف التى تمت فيها الرؤية . غير أن المعنى الثانى للفظ " الواقعى " هو نظام من العلاقات لا يمكن أن يتبدل فهو مستقل عن الظروف العارضة للتجربة الحسية التى يمر بها الفرد - كما هى الحال عندما يرى السائق الإشارة الصحيحة فى حالة للرؤية للعادية . وهى على خلاف رؤية الإشارة " الخاطئة " لا ترتبط بظروف خاصة ، وإنما هى دائمة ولا يمكن أن تتغير . وفى هذا المعنى : " إذا ما كان شئ ما واقعا ، فإنه لا يمكن أن يتبدل " . علينا أن نبحث أكثر من ذلك فى دلالة هذا المعنى المزوج .

علينا أن نلاحظ ، أولا وقبل كل شئ ، أن لفظ " الواقعى " لا معنى له إلا كواحد من المعنيين السابقين . ولقد افترض البعض أن هناك معنى آخر يكون فيه الواقعى متعارضا مع غير الواقعى كشيء متميز عنه تماما ويتسم بخصائص مناقضة . غير أن مثل هذا الافتراض زائف فى الواقع ، فالواقعى عندما يتعارض مع غير الواقعى بهذا المعنى فإنه يكون أى شئ موجود - فى حين أن غير الواقعى يكون ببساطة شيئا غير موجود ، غير أن التقابل الحقيقى إنما يكون

بين مجموعة من العلاقات " واقعية " كما تبدو ومجموعة أخرى من العلاقات ليست " واقعية " على نحو ما تبدو .

والمعيار الذى نفرق بواسطته بين هاتين المجموعتين من العلاقات هو عدم التغير أو عدم التبدل . فهذا هو المقياس الذى نتأكد بواسطته أن ما نعتقد أنه طبيعة أية حادثة واقعية أو غير واقعية . وقد يكون من الصعب تطبيق هذا المعيار فى حالات معينة وقد يبدو فى النهاية أنه يستحيل علينا أن نصل إلى تحديد تام للطبيعة الواقعية لأية حادثة . " لكن هناك نظاما لا يتبدل من العلاقات ، علينا أن نكتشفه وهو الافتراض السابق لكل بحث فى الطبيعة الحقيقة للظواهر .. " وهذا النظام للعلاقات الذى لا يمكن أن يتبدل يشكل الطبيعة الحقة للواقعي .

ويعتقد " جرين " أن مثل هذا اللاتبدل ، أو اللاتغير ، ينطوى على القول بأنها مشمولة فى نسق واحد لا يترك شيئا خارجه . " وهذه العبارة بالغة الأهمية للبرهان ككل ، فالوضع الواحد الذى تؤكد له مغزى أساسى بالنسبة للمذهب المثالى عند " جرين " - غير أن البرهان الوحيد الذى يقدمه هو تأكيده - وهو ما يفترض أنه واضح بذاته - أن وجود نظام لا يتبدل من العلاقات هو فى حد ذاته نظام من العلاقات يشمل كل شئ آخر . ومن ثم فإن أفضل ما يمكن أن نضعه هو أن نعرض هذا التأكيد بذاته ، أو على حدة لأهميته حتى نلفت النظر إلى عدم كفايته ثم ننتقل إلى الخطوة التالية فى البرهان (١) .

(ب) السؤال الذى يظهر بعد ذلك هو : ما الذى يحدد امكان وجود نظام من العلاقات لا يتبدل ويشمل كل شئ آخر ؟ ان وجود مثل هذا النظام متضمن فى التفرقة التى أقمناها ، بالضرورة بين الموضوعات " الواقعية " وبين "

الموضوعات " الظاهرية فهل يمكن لمثل هذا النظام أن يقف وحده أم أنه يحتاج منطقياً إلى شئ آخر يجعله معقولا ؟ لكي نجيب عن هذا السؤال فإن علينا أن نلاحظ أولاً ما يتم في العادة فأى شئ ليس شيئاً إذا ما جُرد من علاقاته ، إذ بدون هذه العلاقات لا يمكن أن يوجد على الإطلاق . ومن ثم فمن المستحيل على الشئ : " أن يوجد أولاً في وحدته ، ثم يدخل بعد ذلك في علاقات مختلفة " وكذلك ، من الجانب الآخر ، أى علاقة هي بالضبط وحدة من أشياء كثيرة وهذه الكثرة هي التي تشكل العلاقة ، ومن هنا فما دامت العلاقة هي الأشياء المتعددة في طبيعتها المشتركة ، فإن هذه العلاقة لا يحدثها تجمع أشياء منفصلة . ومعنى ذلك أن نسق العلاقات يرادف كثرة من الأشياء التي لا بد أن تحتفظ بطبائعها المتعددة ، التي تدعم العلاقات ، ومع ذلك يكون لها طبيعة مشتركة مادامت مرتبطة ، فكيف يمكن أن يكون هذا النسق معقولا ؟ لا يتم ذلك إذا ما كانت مجرد بنود في العلاقة ؟.. لا بد أن يكون هناك شئ آخر غير الأشياء الكثيرة نفسها ، يجمع بينها دون أن يحو تميزها واستقلالها " . فما هو هذا " الشئ " ؟.

لقد سبق أن رأينا كيف أن " جرين " يذهب - متابعاً كانط - إلى القول بأن لدينا في التجربة مثل هذا المبدأ الموحد في صورة ما نسميه بداخلنا باسم " الوعي " أو " الفهم " ولا يمكن لأحد أن ينكر أنه في التجربة يوجد ذلك المبدأ الموحد الذي يجعل التجربة ممكنة . وأن هذا المبدأ لا يمكن أن يكون هو نفسه المادة ولا المشاعر الجزئية أو الحالات الذهنية - لا يمكن أن يكون هو المادة " لأنه ينظم التجربة حتى أن العلاقات التي يعبر عنها تعريفنا للمادة والحركة تظهر بداخله " ولا يمكن هو نفسه أن تحدده هذه العلاقات " . ولا الحالات الذهنية الجزئية ، لأن وحدة التجربة لا تصل إلينا من خلال الانطباع على نحو مباشر ، وإنما هي على العكس مفترضة سلفاً في مثل هذه الحالة المباشرة .

وعلى ذلك فيوجد في المعرفة مبدأ روحى يتصل بالعلاقات كملكة تعمل وهذا المبدأ هو ما نسميه " بالوعى " أو " الفهم " .

لدينا الآن ما يبرر القول بأن مثل هذا المبدأ الروحى متضمن " فى ذلك النظام من العلاقات الذى لا يمكن ان يتبدل . وهو ما تقتضيه سلفاً التفرقة بين الحقيقة الواقعية والظاهر . وهذا المبدأ الموجود بداخلنا هو مصدر العلاقات . وهو المصدر التجريبي الوحيد للعلاقات . ومن ثم فلا بد ان يكون أساسياً لنظام العلاقات الذى لا يتبدل . الذى نضطر معه - من زاوية التجربة - الى التوحيد بين الموضوعات على نحو ما تكون فى الواقع ، (وامكان بحثنا عن الطبيعة الحقة للظاهر " هو " فعل يقوم به مبدأ توحيدى مشابه لذلك المبدأ الذى هو الوعى أو الفهم عندنا " ومن هنا فان " نظام العلاقات الذى لا يمكن أن يتبدل ينطوى على مبدأ روحى مماثل للوعى عندنا (١) .

(جـ) فهل ننتقل فى الحال الى النتيجة التى نقول إن الطبيعة نفسها تنطوى على مبدأ روحى مماثل ؟. نستطيع فى الواقع ان نسير أخيراً الى هذه النتيجة ، لكن ليس بطريقة مباشرة ، طالما أن مثل هذا السير سوف يعنى الزعم بأن تصورنا لنظام العلاقات الذى لا يتبدل يتحد مع الطبيعة نفسها . وهذا ما يتبقى علينا أن نتدبره ومن ثم فمهمتنا المباشرة هى ان نرى لماذا لابد للاثنتين فى النهاية من السقوط معاً . لقد أقام كانط ، كما نعرف ، تفرقة حادة بين الاثنتين : فجعل مهمة الفهم تقتصر على الظواهر (أى الأشياء على نحو ما تظهر لنا فى التجربة) . وأنكر أن تكون " الطبيعة " المكونة على هذا النحو تتضمن أية نتائج بخصوص النومينا أو الأشياء فى ذاتها ، مادامت مثل هذه " الطبيعة " هى مجرد وحدة من علاقات الظواهر . ومع ذلك فقد وافق على أن النومينا ترتبط

بالظواهر بطريقة ما ، وأصرّ على تفرقة أبعد داخل " الطبيعة " التى يشكلها عقلنا وهى تفرقة بين " الصورة " و " المادة " فى الطبيعة ذاتها . وهو يعنى " بالصورة " العلاقات التى ترتبط بها الظواهر فى عالم واحد هو عالم التجربة . ويعنى " بالمادة " الظواهر المحض أو الاحساسات التى لم تحددها هذه العلاقات وقد ذهب إلى أن الصورة هى من عمل الفهم ، أما المادة فهى من عمل الأشياء فى ذاتها التى لا نعرفها ، والتى تؤثر فىنا بطرق نجهلها . وهكذا ترتبط الأشياء فى ذاتها بالتجربة فهى المصدر الغريب أو الأجنبى الذى منه تأتى الاحساسات التى تشكل " الطبيعة " عن طريق صور الفهم .

لكننا نلتقى هنا بمشكلة منطقية ضخمة ، إذ يوجد بين أيدينا طبيعتان الأولى هى طبيعة الظواهر على نحو ما يرتبط بعضها ببعض ، والثانية هى طبيعة الظواهر بوصفها نتائج للأشياء فى ذاتها ، وهاتان الطبيعتان منفصلتان منطقياً . والطبيعة التى تنتمى إلى الظواهر تتبثق فى التجربة من علاقاتها التى يظهرها مبدأ الفهم . فى حين أن الطبيعة التى تسعى إليها بوصفها نتائج للأشياء فى ذاتها فانها تتبثق من مصدر لا تقربنا منه أية تجربة ولا تستطعها أية تجربة الأولى تنتمى إلى عالم يكون فيه الوعي الذاتى هو المبدأ المنظم ، بينما تنتمى الثانية الى عالم آخر يفترض أن فيه مبدأ للوحدة خاص به . لكن لأنه عالم الأشياء فى ذاتها ، فإن المبدأ لا بد أن يؤخذ على أنه سلب خالص لما يحدد عالم التجربة . ولو صحّ ذلك : فما الذى ينتج عنه منطقياً ؟ ببساطة أن تصور الكون هو تصور مضلل أو باطل . فالإنسان يغزل من ذات نفسه نسيجاً يسميه بالكون ، غير أن مبدأ هذا الكون لا هو نفسه ، ولا يعتمد على مبدأ الأشياء فى ذاتها بل ليس هناك فى الحقيقة كون على الإطلاق . وليس ثمة مبرر ، فيما يبدو ، يمنع من وجود أى عدد من هذه الاكوان المستقلة . لقد سبق أن أكدنا وحدة عالم التجربة فقط لكى ننتقل من هذا العالم الى عماء أوسع .

فاذا ما حاولنا الافلات من هذه المشكلة برد عالم التجربة ليكون معتمداً على عالم الأشياء فى ذاتها ، (عن طريق اعتبار المبدأ العقلى لعالم التجربة ذاته بوصفه نتاجاً للأشياء فى ذاتها) فأننا لن ننجح الا فى حصر أنفسنا إما فى تأكيد لا معنى له أو فى انكار استقلال عالم الأشياء فى ذاتها . فاذا كان المبدأ العقلى يعتمد على عالم الأشياء ، فى ذاتها ، فلا بد أن يكون لهذه " الأشياء " معنى يختلف عن معنى الموضوعات التى نعرفها ، أو يمكن أن نعرفها ، طالما أن تأثير المبدأ متضمن بالفعل فى وجود مثل هذه الموضوعات . ومن ثم فليس هناك معنى يلحق بتأكيدنا أن مبدأ الوحدة فى التجربة يعتمد على الأشياء فى ذاتها (١) .

لو كان من الممكن أن يكون هناك ، من ناحية أخرى أى مغزى لتأكيد الاعتماد ، ولو كان من الممكن أن يكون هناك شئ يفهم من هذه العلاقات التى ناكدها ، فإن استقلال الأشياء فى ذاتها قد تم تسويته قطعاً . لأن مثل هذه العلاقة ، شأنها شأن جميع العلاقات ، لا يمكن أن توجد الا من خلال الفعل الموحد للروح . واذا ما تعددت الأشياء فى ذاتها بالفعل الروحى من ذلك النوع الذى نزع أنه يعتمد عليها . ومن ثم فليس هناك فى هذا الاتجاه أى وسيلة للافلات . فاذا ما بقى هذان العالمان منفصلان تماماً فإن الذات المنظمة لعالم التجربة لا يمكن أن يعتمد على عالم الأشياء فى ذاتها كنتاج له بأى معنى .

ونفس هذا التناقض تتضمنه بصفة أساسية العلاقة بين الأشياء فى ذاتها و " مادة " التجربة . إذ من المستحيل أن نقول - كما فعل كانط - أن الظواهر من حيث مادتها هى نتائج للأشياء فى ذاتها دون أن نجعل الأخيرة عضواً فى العلاقة السببية ، وهى العلاقة التى يذكرنا كانط التى لا يحق لها أن تتجاوز عالم

التجربة اذا كان كل ما يمكن أن يقال من عالم الأشياء في ذاتها هو أنه ينتمي الى عالم آخر غير عالم التجربة ، لكان معنى ذلك أن نقول ان الاحساسات ، او مادة التجربة ، ترتبط ، كنتائج ، بعالم الأشياء في ذاتها هو عالم متناقض ولا معنى له .

سيبدو ، انن ، أننا لا نستطيع أن نقول ان مادة التجربة هي نتاج للأشياء في ذاتها ، ولا يمكن أن ترتبط بعلاقة يوصف بها الا عالم التجربة ، ومع ذلك فيبدو أنه من المستحيل كذلك أن تؤخذ مادة التجربة على أنها نتاج للذات العاقلة فاذا كنا نُسلم لهذه الذات بآية وظيفة من وظائف التوحيد في مادة الاحساس ، فأننا لابد أن ننكر وظيفتها في خلق هذه المادة . وهكذا نجد أنفسنا رغم كل الاحتجاجات ضد الثنائية ، لا نزال مع بقايا لا يمكن تفسيرها في التجربة ذاتها ، مع عنصر جوهري للعالم التجربة ، لكنه لا يمكن أن يرتد لما نعتقد أنه المبدأ المنظم لذلك العام . أليس هذا العنصر ابدي لا يمكن أن يرتد إلى شيء آخر هو نفسه شيء في ذاته غريب ومضاد لكل ما يمكن لنا تفسيره كبناء للمبدأ الموحد للفهم ؟.. لابد لنا أن نسعى للبحث عن اجابة عن هذا السؤال ، ومع الاجابة سنكون في وضع يمكننا من الوصول إلى نتيجة بخصوص السؤال العام الذي بدأنا منه وهو ما اذا كان لابد لنا أن نقول ان هناك مبدأ روحيا في عالم الطبيعة مشابه للمبدأ الذي نجده بداخلنا ونسميه بالوعي .

اذا تأملنا العملية التي نصل بواسطتها لمعرفة أي شيء ، فسوف نجد أن أي مرحلة في هذه العملية ، تقف على تأهيل أبعد للمادة المعطاة بدراسة هذه المادة في علاقاتها قبل الدراسة . وفي مقابل هذا التأهيل الأبعد يمكن النظر إلى المادة المعطاة على أنها مادة غير مشكلة . لكن من ناحية أخرى عندما نبحثها عن قرب أكثر سنجد أنها سبق أن شكّلت بالفعل عن طريق المركب السابق

لمعطيات أقل نعيناً . هناك نقطة في هذا التحليل لعملية المعرفة تستحق أن نقف عندها قليلاً . وبمعزل عن هذه النقطة فإنه من الطبيعي أن نزعج أن هناك شيئاً ما تبدأ منه العملية لا تتضمنه العمليات الفعلية السابقة . وينظر إلى هذا الشيء على أنه بقايا في التجربة لا يمكن أن ترتد إلى شيء آخر وهي غريبة عن المبدأ المنظم - المادة المطلقة للتجربة ، المادة التي تستبعد كل صورة . وهكذا تنتج فكرة المادة المحض للتجربة كمعارضٍ لأثر العقل المشكل .

غير أننا لا نتساءل عما إذا كان هناك شيء كالأحاساس المحض ، المادة التي لم يشكلها العقل ، موجود كمرحلة في العملية التي يصل بواسطتها الفرد إلى معرفة العالم ، وإنما السؤال الرئيسي هو ما إذا كان مثل هذا العنصر موجوداً في عالم الوقائع التي يمكن أن نعرفها وهو ما سنحاول الإجابة عنه . والواقع أن السؤال يمكن أن يوضع في إحدى صورتين :

(أ) هل هناك احساسات لا تعتمد في وجودها على الفكر من بين الموضوعات التي تشكل التجربة الممكنة ؟ .

(ب) هل يُعد الاحساس الذي لم يشكله الفكر عنصراً من عناصر الوعي الضرورية لوجود عالم الظاهر ؟ .

(أ) من المسلم به أننا لا نعرف وسطاً آخر سوى التفكير أو الوعي الذي يميز نفسه يتم من خلاله توحيد الكثرة ومشكلاً العلاقة ، وعلى ذلك فمن الواضح أن الإجابة عن السؤال الأول لابد أن تكون بالنفي . إذ ينتج من هذا التسليم أن يكون هذا الاحساس غير مرتبط بشيء ، والاحساس الذي لا يرتبط بشيء لا يكون " واقعة " . فلا يمكن أن يقع في هذا النظام أو ذاك من نظم التعاقب . ولا تكون له هذه الدرجة أو تلك من درجات الكثافة ، وهذه العلاقات هي التي تشكل الحد الأدنى اللازم للواقعة الحسية . ولابد من قبول هذه النتيجة من حيث المبدأ .

والعلاقات التى تتبثق من مصدر بداخلنا هى الوعى أو الفهم أو هى فى مكان آخر تتحد معه من حيث المبدأ . وهكذا نجد أن اجابتنا عن السؤال الأول لابد أن تكون سلبية . فالاحساسات التى لا تعتمد فى وجودها على الفكر لا يمكن أن تكون من بين الوقائع التى تشكل موضوعات التجربة الممكنة .

(ب) الاجابة عن الصيغة الثانية من السؤال : يمكن أن يوجد احساس كعنصر مستقل فى وعى أن تظهر أمامه مجموعة من الوقائع ؟ متضمنة فى الواقع فى الاجابة عن السؤال الأول . فبالنسبة للذات المفكرة التى يكون فعلها هو الربط الشامل للعلاقة التى تجعل الوقائع على ما هى عليه ، فإن وجودها وظهورها لابد أن يكون شيئاً واحداً : أى أن ظهورها هو وجودها . ومن ثم فلا يمكن أن يكون الاحساس عنصراً مستقلاً عن هذه الذات والنتيجة التى نصل اليها هى الاجابة بالنفى عن السؤال الثانى ، فلا وجود للمادة المحض التى لا يشكلها الفكر فى عالم الوقائع لو فى عالم التجربة الممكنة .

ومن هنا لا يكون الاحساس المحض سوى تجريد ولا يمثل أية مشكلة أمام النظرة الواحدية لعالم التجربة ، ولا يحتاج إلى أن يُفسر كنتاج للأشياء فى ذاتها ، كما لو كان معارضاً للفكر وما يقوم به : " لا يمكن الفصل بين الشعور والفكر ، فالواحد منهما يعتمد على الآخر فى الوعى الذى يوجد من أجله عالم التجربة ، وهما لا ينفصلان ، ويعتمد الواحد منهما على الآخر فى تكوين الوقائع التى تشكل موضوع تلك الوعى ، فكل منهما يشمل الآخر . وهما على هذا النحو فى وحدتهما التى لا تنقسم بشكلان نشاط الوعى " .

ومن ثم فلا معنى للسؤال المتعلق بأصل الفكر أو الشعور ، ولا معنى لمحاولة تعقبهما إلى مصدر مطلق معين مثل عالم الأشياء فى ذاتها . ونحن الآن فى وضع يجعلنا نرى الوصول الى النتيجة التى نقول بأن هناك مبدأ روحى فى

الطبيعة . لقد كانت العقبة التي تحول دون وصولنا الى هذه النتيجة تعود إلى
 التفرقة (وهي التي اصرر عليها كانط) بين طبيعتين : طبيعة الظواهر وطبيعة
 الأشياء في ذاتها . ولقد سبق أن رأينا أنه لا يوجد أساس لهذه التفرقة ، فطبيعة
 الأشياء في ذاتها مجرد تجريد لا معنى له ، والطبيعة الوحيدة المعقولة هي
 المتعلقة بعالم الظاهر - التي توجد في علاقات محددة لا يمكن أن تتبدل . ومن
 ثم فإننا نستطيع الآن أن نتخلى عن عملية الشك وأن نقول في النهاية أن الطبيعة
 الوحيدة التي لها معنى هي طبيعة النظام الذي يمكن أن نعرفه للوقائع
 المترابطة ^(١).

سادسا : فلسفة الأخلاق :

تزودنا مثالية " جرير " بالأساس الذى يبنى عليه نظريته الأخلاقية . فالإنسان ليس كائناً عضوياً بالنسبة للانطباعات فحسب بل هو كذلك بالنسبة للحاجات التى يحتاج إليها والدوافع إلى إشباعها . وإذا كان ينبغى علينا أن لا نخلط بين الاحساسات والمدركات ، فكذلك ينبغى علينا أن لا نخلط بين الحاجات والدوافع وبين الوعى بالموضوعات المطلوبة والجهد الذى يبذل لإشباع هذه الحاجات . فعندما يشعر الموجود للوعى بذاته بالحاجة ويكون لديه الدافع لإشباعها - بوصفه يفترق عن الحيوان المحض - فإنه يتمثل أمامه الموضوع المطلوب ويميزه عن نفسه . وهكذا تنشأ التفرقة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون فى صورتها المبدئية الأولى . فإذا كانت موضوعات المعرفة واقعية بالفعل (أى كائنة ، وموجودة) فإن الموضوعات المطلوبة للإشباع ليست واقعية بعد ، بل تحتاج إلى اضفاء للواقعية عليها . والطعام المطلوب لسد الجوع وتناوله ليساً شيئاً واحداً . صحيح أنه بدون الشعور بالحاجة والدافع إليها لا ينشأ الوعى بالموضوعات المطلوبة ، غير أن هذا الوعى لا يكون ممكناً إلا إذا وقعت الذات على الحاجات الحيوانية ، فالأفعال البشرية تقتضى سلقاً لموضوعات مطلوبة هى دوافع لهذه الأفعال ، وذلك لا يهدم حرية الإنسان بوصفه موجوداً أخلاقياً ، لأن الدوافع ليست ظواهر طبيعية ، بل يشكلها الموجود الإنسانى النشط . والموضوع الذى يحركنى للفعل هو الذى أتمثله كشئ موجود أجد إشباعى فى الحصول عليه . وتلك باستمرار هى فكرة الخير الشخصى .

لما كان الإنسان مقيداً فى سلوكه بالدوافع . ولما كانت هذه الدوافع من صنعته فإن ذلك يعنى أنه مقيد بشئ شكله وعيه الذاتى ، ومن ثم فهو محدد ذاتياً

وهذا هو التحدي الذاتي وفيه تكمن حرية الانسان . وليس هناك شئ اسمه " حرية استواء الطرفين " او القدرة على الاختيار بدون باعث ، ولا دافع ومن هنا كان طرفا النزاع القديم حول حرية الارادة مخطئين معا . لقد أخطأ الفيلسوف الحتمى عندما افترض أن البواعث أو الدوافع ظواهر طبيعية خارجة عن الارادة ، ومن ثم تؤثر عليها من الخارج . وكذلك أخطأ الفيلسوف المؤيد لحرية الارادة عندما ظن أن الارادة منفصلة عن البواعث والدوافع ، وأن الاختيار الحر يعنى الاختيار التعسفى الذى لا باعث له ولا دافع . أنهما معا يرتكبان نفس الغلطة وهى افتراض الفصل التام بين السلوك ودوافعه . غير أن الدافع يكمن داخل الانسان ذاته أنه فكرته عن الخير الشخصى ، ومن ثم فهو ليس شيئا آخر غير ارادته . فعندما يوحد المرء بين ذاته وبين رغبة جزئية معينة ، يكون لديه دافع ، وذلك يعنى أنه يريد . صحيح أن الرغبة الأقوى هى التى تحدد الارادة ، لكنها لا تكون كذلك الا لأن الذات تعطيها الافضلية .

ولا شك أن الدافع هو نتاج الشخصية ، وهو إلى حد كبير ، تحدده الظروف التى يجد المرء نفسه فيها . غير أن الشخصية هى مجموعة عادات الارادة ، وهى من ثم ، شئ شكله الانسان لنفسه ، فهى لا تنتمى إلى الانسان وإنما هى ذاته . والقول بأن الشخصية تحدد السلوك لا يعنى سوى أن تصور الانسان للخير الشخصى ، وللتحقق الذى تتجه جهوده اليه ، يعتمد على ما كان فى الماضى . فالسلوك لا يمكن أن يكون أبدا مستقلا عن التاريخ الماضى لحياة المرء : " لقد كان من الضرورى لصنع هذا التاريخ أن يكون هناك فعل " الأنا " أو السلوك الذاتى لا تاريخ لها ، والتى لم تظهر بعد لكنها شرط للوعى بأى تاريخ .. " أما بالنسبة للظروف المحيطة فان سلطتها المؤثرة لا تنشأ الا كرد فعل للذات . فهذه الظروف تؤثر فى السلوك ، لأن الفاعل يريد أن يستخدمها بغرض تحقيق غايته . أما الذات التى نفترضها سلفا سواء فى المعرفة أو فى السلوك ،

فانها تجاوز جميع الموضوعات الجزئية . ولا يمكن أن تحددها الظروف على نحو ما يحدد شئ ما شيئاً آخر . وإذا لم ننس أن كلا من الشخصية والظروف المحيطة بها يحكمها الوعي الذى يميز نفسه (أى الوعي الذاتى) ، فإن النظرة التى نقول أن الباعث أو الدافع هو نتيجة لها لا تتناقض مع القول بحرية الانسان.

ويؤكد " جرين " أنه بناء على هذه النظرة وحدها يمكن نسبة الافعال الى الفاعل ، والسلوك الى صاحبه ، ويمكن أن يصبح الثواب والعقاب واضحين وعقليين : " اذا لم يكن سلوك المرء ممثلاً لشخصيته ، بل كان نزوة عارضة لقوى غير محسوبة ، واردة لا باعث لها ، فلم نقول : انه ينبغى عليه أن يخجل منه أو يلوم نفسه على فعله ؟.. " ان اعتماد الحاضر والمستقبل على الماضى لا يمكن أن يتناقض مع اصلاح الذات الا اذا كان سلوكى هناك ذات عاملة وانتاج للوعي الذاتى الأزلى من خلال مسارات عضوية هى التى تجعل هذا التاريخ ممكناً . وهذا لا يعنى بالطبع ، أن الذات هى شئ آخر غير افكارها الجزئية ومشاعرها ورغباتها ، ان تمثل هذه الذات لن يكون سوى تجريد زائف ، كما نقول بأن الافكار والرغبات والمشاعر ، لا تشير إلى الذات ولا ترتد اليها "

فى غمرة اصرار جرين على " أن الانسان وما يعمل هو نتيجة لما كان ولما فعله " . يبدو أنه نسى أن الحاضر لابد ايضاً أن يختلف عن الماضى ، اذا ما كان للنمو أى معنى ، وإذا كان ما يفعله الان ليس مجرد تكرار لما سبق أن فعله فى صورة أخرى . صحيح أن السلوك هو مُحصلّة للشخصية . لكن الشخصية ككل لا يمكن أن تتحد بما تكون عليه فى أية مرحلة جزئية من مراحل تطورها . وتكمن خلف طبيعة الانسان المتناهية امكانيات لا متناهية ، وهذه الامكانيات تحته على أن يحقق ذاته على الدوام بطرق جديدة ومتنوعة ، وأن

يكون ما ليس هو الآن وما لم يكنه قط . فنظرية " جرين " أن الانسان متناه وغير متناه فى وقت واحد من زوايا مختلفة . لكن يبدو أنه ينسى ذلك فى لحظة تأكيده اعتماد الانسان فيما هو عليه الآن على ما كانه بالأمس ، فالماضى بالنسبة للموجود الحى ليس ظروفاً وشروطاً فحسب وانما هو كذلك يثمو فى الحاضر .

لو كان السلوك الذى لا باعث له ولا دافع مستحيلاً ، واذا كان الباعث فى جميع الحالات هو فكرة الخير الشخصى ، فكيف تصبح التفرقة بين الارادة الخيرة والارادة الشريرة ممكنة ..؟ يذهب جرين إلى أننا لكى نكون فى وضع يمكننا من فهم هذه التفرقة ، فإنه من الضرورى أن ننظر فى طبيعة الارادة وعلاقتها بالرغبة والعقل . فليست الرغبة والارادة والعقل ثلاث ملكات مستقلة للعقل أو الروح ، وانما هى صور تعتمد الواحدة على الأخرى بحيث تتجلى فيها كلها ذات واحدة . فالرغبة متميزة عن الدافع الحيوانى ، نعى الوعى بالموضوع المرغوب فيه الذى تميز الذات الراغبة نفسها عنه . وهناك الشعور الذاتى بالحاجة فى مقابل الموضوع المطلوب الذى يعيه العقل ، ويجد فيه اشباعه الذى يبحث عنه . وأخيراً هناك الجهد الذى يبذل لتحقيق ما هو مطلوب ، والرغبة بدون الوعى بالموضوع المرغوب مستحيلة .

وترتبط الرغبة والعقل كل منهما بالآخر ، ولا يمكن رد أحدهما إلى الآخر ، كما أنه لا يمكن النظر إليهما على أنهما ملكتان للروح . والعنصر المشترك بينهما هو أن كلا منهما يتضمن الوعى بالتضاد بين الذات والعالم ، وبالجهد الذى يبذل للتغلب على هذا التعارض . والرغبة هى رغبة فى موضوع ما ، وهو موضوع لا يوجد فى البداية الا كفكرة نسعى إلى تحقيقها . ويسعى العقل لتحقيق مثله الأعلى للتوحيد بين الاشياء كلها وذلك عن طريق تعقب العلاقات بين هذه الأشياء التى تكون فى البداية كثيرة كثرة غير مترابطة وغير

معقولة . وهذا التجمع الأساسى بين الرغبة والفهم " يجوز لنا أن نطلق عليه بحق اسم حياتنا الداخلية ، على نحو ما تحددها الرغبة فى موضوعات معينة أو الفكر العملى ، على حين أننا نسمى نشاط الفهم بالفكر النظرى " فضلا عن ذلك فإن الرغبة يصحبها الفهم باستمرار ، والعكس يصحب الفهم الرغبة باستمرار : " فمن المستحيل أن تحاول معرفة شئ ما دون أن تكون لديك الرغبة فى معرفته . ولابد أن يكون هدف أى نوع من أنواع النشاط العقلى موضوعا لرغبة ، فبدون الوعى بموضوع الرغبة وبالرسائل التى يتم على أساسها تحقيق الرغبة ، لن تكون الرغبة ممكنة .

ويبدو أن الإرادة قادرة على مقاومة الرغبة ، وبالتالي فهى مختلفة عنها ، فهى يمكن أن تشير بين الرغبات المتعددة المتصارعة الى واحدة منها وتفضلها وترفض الرغبات الأخرى . غير أن " جرير " يذهب إلى أن الرغبات المتصارعة ليست رغبات على الإطلاق . فقبل أن توحد الذات نفسها مع رغبة منها ، فإن الرغبات لا تكون سوى ضروب من الغوايات أو الالاحات التى تعيها الذات . أن الرغبة التى تفضلها الذات تسمى ، خطأ ، لقوى الرغبات ، لأن علاقاتها بالذات مختلفة فى النوع عن علاقة الذات بالرغبات المرفوضة . ولا يمكن أن نذهب إلى أن الرغبة المنتقاة لم تعد رغبة بل إرادة . إن التفرقة الجوهرية إنما تكون بين توسلات الرغبة والموضوع المرغوب فيه الذى توحد الذات نفسها معه ، ورفض تسمية الأخيرة بالرغبة هو محض تعسف . فإذا قلنا إن الرغبة هى فقط ما توحد الذات نفسها معه ، قلن يكون هناك اختلاف فى هذه الحالة بينها وبين الإرادة فى الجانب الداخلى .

الواقع أن نظرية " جرير " بصدد العلاقة بين الرغبة والإرادة غامضة ومشوشة الى حد ما . فلو كانت الرغبة التى نتبناها هى الإرادة ، فما معنى

الاختيار ؟ وما هو النشاط الذى تكون هى نتيجة له ؟ أليس من الأفضل ، اتفاقاً مع الممارسات المألوفة ، أن نسمى غوايات الرغبة وتوحد الذات مع احدى الرغبات الجزئية " اختياراً محتفظين بلفظ " الارادة " ليشير الى المسار الواعى لتحقيق هذا الاختيار ؟ يقول جرين : " لا شك أن تبني الرغبة أو الغواية هو الارادة فى جانبها الداخلى ، لكن بين الارادة فى جانبها الداخلى فحسب ، والارادة فى جانبها الداخلى والخارجى معاً - هناك فرق لا ينبغى التغاضى عنه " . غير أن نظرية جرين ، فى النهاية ، تطمس بالفعل كل تفرقة بين الارادة والرغبة .

على الرغم من أن الارادة والعقل يتضمن احدهما الآخر ، فإننا لابد أن نتذكر " أن الفهم (العقل) المستخدم فى ممارسة الرغبة يرتبط بالموضوع المرغوب فيه ، وبظروف تحققه فى حين أن الرغبة المتضمنة فى مسار التفكير يكون موضوعاً هو اكمال هذا المسار " ومن ثم فهناك بين النشاط العملى والنشاط النظرى للعقل اختلاف حقيقى . واذا اطلقنا على الأول اسم " الارادة " وعلى الثانى اسم " العقل " لكان هناك ، يقينا تعارضاً بينهما . غير أن هذا للتعارض نسبى وليس مطلقاً . فهناك ، قبل هذا وذاك ، يوجد الانسان نفسه فى لرائته للتجاوز ، وفى فهمه للارادة .

السمة المشتركة لجميع أفعال الارادة هى أن الفرد الواعى يسعى ، فيها جميعاً ، للوصول إلى الموضوع الذى يجد فيه اشباعه . فلا شئ يمكن أن نفعله مالم نعتقد ان فيما نفعله يكمن خيرنا الشخصى ، ومن ثم فصورة جميع الافعال للخيرة والشريرة واحدة . وتعتمد التفرقة بين الارادة الخيرة والارادة الشريرة على طبيعة الموضوع المراد . وان كان مذهب اللذة ينكر ذلك ، ويؤكد أن الموضوع الوحيد الممكن للرغبة هو اللذة . فأيا ما كان الفعل فان الهدف الذى تسعى اليه دائماً هو الحصول على اللذة وتجنب الألم ، ومن ثم فلا يمكن أن

تكون هناك تفرقة أساسية بين البواعث والفعل المعين الذى يختلف اختلافا أخلاقياً عن غيره من الأفعال من حيث نتائجه ، اذ يكون الفعل صواباً بمقدار ما يحدث من لذة ويخفف من ألم ، والاستحسان الظاهرى الذى لا قته هذه النظرية التى أزعجت الضمير " غير المثقف " يرجع إلى خلط . ففى بلوغ موضوع الرغبة الذى يتحقق فيه الاشباع الذاتى، هناك لذة ، لكنها ليست موضوع الرغبة . ان اللذة التى تعقب تحقق الرغبة لا يمكن أن تكون هى المثير لها . لأن الرغبة فى موضوع ما يمكن أن تقوى بالتفكير فى اللذة التى تنشأ عن اشباعها ، لكنها لو أصبحت بذاتها الهدف الذى نبحث عنه فان فرص الحصول عليها تضيق والخير هو ما يشبع رغبة ما ، وليس لذة مجردة . صحيح أن اللذة تكون نتيجة لاشباع الرغبة ومن ثم فان ما هو خير لابد بالضرورة أن يكون ساراً أولاً ، لكن لذته تعتمد على خيريته وليس العكس ، أعنى أن خيريته لا تعتمد على اللذة التى يجلبها .. " .

ما هو إذن الخير الأخلاقى وما هو الخير الحق ؟ اجابة " جرين " هى أن : " ذلك الذى يشبع رغبة الفاعل الأخلاقى ، أو ذلك الذى يجد فيه الفاعل الأخلاقى اشباع ذاته الذى يبحث عنه بالضرورة . " هناك مبدأ الهى يعمل فى داخل الانسان لأنه " نتاج معين لذاته من جانب الروح الأسمى " فهو ليس مجرد ابن للطبيعة كما يبدو لأول وهلة والانسان ، من وجهة نظر أخرى ، يتحد مع الروح الذى يحدد نفسه ويسير ذاته والمتضمن فى وجود العالم . فهو من ثم لا يمكن أن يظل قانعاً بالظروف الفعلية المحيطة به ، ولا مندوحة له عن السعى لأن يكون على ما هو عليه من الناحية المثالية . أن اللامتأهى الكامن بداخله يشده لتحقيق طبيعته الكامنة أنه نداء له : " لكى يجعل من ذاته ما يمكن أن يصير اليه ، وليس ما هو عليه بالفعل . وهو اننا لا يشبه النبات أو الحيوان الذى يخضع لقوانين النمو ، وانما يسعى إلى تطوير نفسه " واذا ما استهدف بارادته

محصلة الجهد الذى يبذله نحو الافضل الذى ينشأ من طبيعتنا المثالية ، فتلك هي الارادة الأخلاقية وذلك هو الخير الاخلاقى ، ومن ناحية أخرى فان الارادة التى تعارض قدراتنا ، وتحاول أن تبقىنا على ما نحن عليه ، فتلك هي الارادة الشريرة أخلاقياً . والسمة المميزة للحياة الاخلاقية " هي تلك التى يحكمها الوعى بأن هناك بعض الكمال علينا بلوغه ، أو أن هناك رسالة ما علينا أن نؤديها ، وأن هناك قانوناً علينا طاعته ، وأن هناك شيئاً مرغوباً فيه على نحو مطلق ، مهما تكن رغبة الفرد فى الوقت الحاضر ، فهو فى خدمة تلك الغايات التى يسعى اليها لاشباع ذاته (١) أما حقيقة تجعل التقدم الاخلاقى ممكناً . ومن التفكير فيما حققته الروح البشرى نعرف فى أى اتجاه ينبغي علينا أن نسير لنبلغ هذه الحياة المثالية .

سبق أن رأينا أن الافتراض السابق للحياة الأخلاقية الذى يجعلها ممكنة هو ما يقوم به المبدأ الالهى فى داخل الانسان ، لأن الروح الالهى الواحد هو مصدر وجود هذا الانسان ، ويعتمد خيره الصحيح على السعى لاشباع ذاته بتحقيق ما تؤهله له قدراته الكامنة . لكن كيف يتجلى الروح الالهى الأزلى بالتدرج فى الانسان ؟ هل يحقق نفسه فى الافراد أم أنه يتجلى فى الجنس البشرى كله فحسب ؟ هل الافراد غايات فى ذاتها أم أنهم مجرد وسائل تعزز وتدعم غاية البشرية ؟ لا بد أن يكون الجواب هو أن المبدأ الالهى لا يحقق نفسه الا فى الاشخاص فحسب ، وأنه بسبب أننا أنفسنا مراكز منظمة للتجربة ، فاننا نستطيع ان نفكر فى العالم كموضوع لروح فردى ، كما أن استحالة رد الذات إلى أى شئ آخر ، هو المبرر الذى يجعل من الضرورى أن نفكر فى العالم على أنه تعبير عن " الروح " الذى من أجله يوجد الكون . ومن ثم فان القول

(١) ت . هـ . جريرن " مقدمة إلى علم الأخلاق " ص ١٨٤ .

بأن الله يمكن أن يحقق ذاته بطريقة أخرى غير أن يتحقق في الشخص هو افتراض مستحيل . وإذا كان من الصواب أن نقول أن الفرد بمعزل عن المجتمع هو تجريد محض ، فإن من الصواب أيضا أن نقول أن المجتمع لا يكون شيئا بدون الأفراد . ولا يكون لتقدم الانسانية أى معنى " مالم يكن معناه التقدم في شخصية الفرد ، وتقدم شخصية الفرد يعنى التقدم في الشعور ، والتفكير ، والارادة بحيث يحقق الفرد في كل خطوة - تحقيقاً تاماً - ما تؤمله له قدراته " وفكرة التقدم البشرى - وهى فكرة لا يسهل التوفيق بينها وبين تجربتنا الفعلية في العالم - تعنى أن قدرات الروح الأزلى وامكانياته تتحقق فينا بالتدرج في الزمان وعلى نحو أزلى " وأن غاية المسار ونهايته لابد أن تكون هى التحقق الحقيقى للقدرات والامكانيات التى يفترضها المسار مقدماً " . لأن تطور الذات ، والمثل الأعلى للكمال هما شيان ينبغى علينا بلوغهما ، لكن لن يكون هناك معنى لقولنا ان ذلك فى حدود الامكان ، مالم توجد بالفعل غاية من تطورها بالفعل : لا فقط من أجل الذات الواعية ، بل أيضا فيها وبوضفها ذاتاً واعية بنفسها " وفضلا عن ذلك فليس التطور هو مجرد عملية لا نهاية لها ولا غاية ، بل لابد أن تكون مرتبطة بالوضع الأزلى للكمال ، وفى هذا الوضع نجد أن الذات الواعية بنفسها ، الذات المتطورة ، لا تخمد ولا تنطفئ شعلتها بل تظل قائمة وموجودة على الدوام ، كما أنها لا تعالج على أنها وسيلة فحسب . غير أن المرء - فى غمرة التأكيد على الشخصية - لا ينبغى أن ينسى أن التحقق الذاتى للأفراد لا يكون ممكنا الا داخل المجتمع . اذ فى استطاعتنا ان نسير نحو التقدم لبلوغ غايتنا المشتركة فقط بمقدار ما يتعاون بعضنا مع بعض ، ويحمل كل منا متاعب الآخر ، فالبشر كأعضاء يخدم كل منهم نفسه عندما يخدم الآخرين . والذات التى تسعى الى تحقيق نفسها فى الحياة الأخلاقية ليست ذاتا منعزلة ، ولا هى ذات ذرية (أى عبارة عن ذرة منفصلة عن الذرات الأخرى) وإنما هى

ذات كلية يكون التنظيم الاجتماعي هو شكلها الخارجي . وهكذا يكون الشرط الضروري لتطور الشخصية هو وجود المجتمع ، اذ أن وظيفة المجتمع هي تنمية وتطوير الشخصيات الفردية . لكن ذلك لا يعنى أنه لابد أن يتطور جميع الاشخاص بنفس الدرجة وبنفس الطريقة ، ذلك لأن هناك اختلافات وفروقا ، على سبيل المثال ، بين الجنسين " فكما أن هناك اختلافات ضرورية بين وظائف الجنسين ، فلا بد أن تكون هناك اختلافات مناظرة للأنماط التي تتطور منها شخصيات الرجال والنساء " . ومن ناحية أخرى فيما أن هناك قدرات غير متساوية ومواهب مختلفة بين الرجال ، فلا بد أن تكون هناك اختلافات بين المراتب الاجتماعية . لكن من داخل هذه الاختلافات نفسها يمكن بلوغ حياة أكثر ثراء واكتمالا وتعاوننا بشرط أن نكرس أنفسنا لبلوغ الخير الأقصى .

ويتخذ المثل الأعلى الأخلاقي شكله وصورته فيما أسماه كانط " بالأمر المطلق " الذي يأمرنا بطاعة القانون الأخلاقي على نحو غير مشروط ، وأن نؤدي الواجبات التي يعمل تحقيقها على تقدم الانسان وتطور ذاته نحو الأفضل . غير أن الواجبات الجزئية ترتبط باستمرار بشروط وظروف خاصة ، لو تغيرت من الناحية المادية ، فمن المحتمل أن تكف عن أن تكون ملزمة على نحو مطلق وتصبح عرضة لأن تستبعد . لكن أي انتهاك لها لا يمكن تبريره الا اذا كان مطلوبا لتحقيق المثل الأخلاقي الأعلى ، وليس من أجل لذة جزئية لشخص ما . تحقق الذات على نحو كامل هو ، إذن ، الغاية الأخلاقية العليا ، ولا بد أن توجه جهودنا كلها نحو تحقيق هذه الغاية بوصفنا موجودات أخلاقية . ويصر " جرين " على أن الذات هي أساسا ذات اجتماعية وأن الخير هو خير مشترك . والقول بأن موجودا لا متناهيا واحدا يتجلى في جميع أفراد البشر يشكل رابطة دائمة مباطنة للوحدة بين هؤلاء الأفراد . ومن ثم فلا أحد يستطيع أن يحقق ذاته مالم يجعل من الآخرين ، شركاء له ، ومالم يعترف بالآخرين كأشخاص ، ومالم

يعترف به الآخرون كشخص ، ومالم يسهم كل فرد ، بطريقته الخاصة ، فى دعم وتعزيز الغاية التى هى غاية كل فرد وغاية الكل - وتلك هى ماهية الأخلاق . فلا أحد يستطيع أن يسافر وحده فى طريق الكمال . لكن على الرغم من أن الحياة الأخلاقية تتأسس على فكرة أن الخير المشترك لابد أن يعاش ، فلا بد أن يكون لكل فرد وضعه المحدد فى الكيان الاجتماعى ، ولابد أن تكون علاقاته بالآخرين محددة تحديداً واضحاً . فالعادات ، والتقاليد والقوانين ، والمؤسسات التى تعبّر فيها فكرة الخير المشترك عن نفسها تحدد هى ذاتها مراكز الأفراد فى المجتمع . ومن ثم فإن طاعة القوانين ، والاخلاص للمؤسسات القائمة يعنى التطابق والتوافق مع الشروط التى يعتمد عليها تحقق الخير المشترك . وإذا نظرنا الى وصايا المجتمع وأوامره نظرة سليمة لوجدنا أنها وصايا وأوامر الذات العليا ، لأنها تمثل الوسائل الضرورية التى بدونها لا يمكن للمرء أن يبلغ الخير الأقصى ، خيره الذاتى وخير أقرانه من أفراد المجتمع . و" العقل هو القدرة التى تؤهل الإنسان للسعى نحو الخير المطلق ، ولتصور هذا الخير على أنه خير مشترك مع الآخرين " . وهو - من ثم - مصدر جميع القوانين والعادات التى تحافظ على بقاء المجتمع ، وينبغى علينا أن لا نخلط بين بذرة الوعي الاجتماعى والتعاطف الحيوانى المحض . وهو التعاطف الذى يوجد فى أى مجتمع بدائى ، ويمكن أن نشاهده متطوراً فى المجتمع المتمدين فى يومنا الراهن .

وينطوى تطور الأخلاق ، فى المقام الأول ، على الاتساع التدريجى لمنطقة الخير المشترك ، حتى يغطى الجنس البشرى كله . لقد كانت الواجبات المعترف بها فى المجتمعات البشرية الأولى هى واجبات الأفراد نحو كل عضو من أعضاء جماعتهم فحسب . فالرجل اليهودى - مثلاً - ليس لديه أى التزام تجاه الوثنى ، ولا اليونانى تجاه البرابرة ، غير أن الإنسان الحديث المتحضر

يعترف - على الأقل نظرياً - أن واجب الإنسان إنما يكون تجاه البشر جميعاً ، دون أن يقتصر على الجماعة التي ينتمى إليها . ولا يمكن لهذا الواجب أن يفرض فرضاً على الناس ويكون ذلك بطريقة مشروعة ، أى لا يمكن سن قوانين تفرضه عليهم ، بل لابد لكل فرد أن يشعر من داخله بواجبه نحو كل إنسان آخر كما يشعر بهذا الواجب نحو جاره القريب ، ومن ثم فلا يمكن النظر إلى هذا الواجب على أنه ينشأ من دوافع أنانية ، لأن فكرة حب الخير العام للبشر تضرب بجذورها في المبرر ذاته الكامن في أبسط صورة لفكرة الخير ، المشترك . وأعضاء المجتمع الواحد تجمعهم معا رابطة المثل الأعلى المشترك ، الذى ينشأ من وعيهم بما تؤمله لهم قدراتهم المشتركة . وما يبذلون من جهد لتحقيقه كل بطريقة الخاصة وهذا يعنى وضع الضوابط لميولهم الأنانية . وليس الاعتراف بأخوة البشر سوى تعبير أكثر كمالاً عن روح الزمالة والأخوة ، وهو ما يؤدى فى الحال إلى الاحساس بالعدالة . والرجل الفاضل الذى ينظر إلى جميع البشر على أنهم متساوون ، بحكم كونهم موجودات عاقلة ، لا يسعى إلى تحقيق خيره الخاص بوسائل تعوق خير الآخرين ، وإنما يحكم على نفسه بالمعيار ذاته الذى يحتم ، على الآخرين ، والصيغة الأخلاقية عند " بنتام " التى تقول : " كل واحد منا ينبغى أن يعمل حساب الآخر ، ولا أحد يعمل حساباً لغير الآخر " تعبر عن هذا الاتجاه ، وليس لذلك ارتباط ضرورى بمذهب اللذة ، وإنما هذه الفكرة تجد لنفسها تعبيراً أفضل فى قاعدة كانط : " اعمل بحيث تعامل الإنسانية ، سواء فى شخصك أو أشخاص الآخرين كغاية باستمرار ، وليس أبداً باعتبارهم وسيلة " وتكمن جدارته فى تأكيد القيمة المطلقة للإنسان .

وفى المقام الثانى : مع اتساع منطقة الخير المشترك تسير عملية مصاحبة للتسديد المتزايد لفكرة الخير . ونظراً لوجود مبدأ كلى فى الإنسان ، فإن بلوغ أى هدف جزئى للرجبة لا يمكن أن يقدم له اشباعاً دائماً . فلا شك أنه

يحقق ذاته من خلال اشباع للرغبات الجزئية . لكن ما يسعى إليه ليس اشباعاً جزئياً أو مؤقتاً وإنما هو شئ يحقق له الاشباع الدائم . شئ تكون فكرته هي المعيار الذى يحكم به على قيمة الاتجازات الجزئية . وهى ليست فكرة لم قدر ممكن لمجموعة من الذات " فليس ثمة " مجموع " من الذات ، لأننا بمجرد ما ننقل من لذة إلى أخرى فان اللذة الأولى تتلاشى ولا يمكن اضافة الذات المتعاقبة بعضها الى بعض بحيث تشكل مجموعاً من الذات ، لأن مجموع الذات ليس لذة وإنما هو تصور فحسب ، والنظرة التى تقول ان الخير هو اعظم قدر من الذات هى خطأ ينشأ من التوحيد بين اللذة التى تظهر نتيجة لاشباع رغبة معينة وبين موضوع تلك الرغبة . فى حين أن الخير الحق هو الذى يعمل على اتساع حياة الانسان وتعميقها ، وهو لذلك - حتى فى أكثر صوره أولية . لابد أن يكون خيراً اجتماعياً . وحتى خير الأسرة هو خير من هذا القبيل ، والفرد الذى يكرس نفسه لمثل هذا الخير يرتفع فوق ذاته الجزئية ويوجد نفسه مع ذات أشد اتساعاً وأكثر دواماً . أن مبدأ الكلية فى طبيعة الانسان هو مصدر فكرة الخير الدائم الذى لا يخص شخصاً بعينه ، وإنما هو خير اجتماعى ، لا توجد فيه تفرقة بين خير الذات وخير الآخرين ، فهو يتجسد فى أنماط الحياة وتنظيمات المجتمع التى اذا دعمها الفرد وجد فيها خيره الحق وأصبح على استعداد لمقاومة أغراءات اللذة : " الانسان كموجود يعيش فى مجتمع ، ويشارك فى حياة الآخرين . ويندمج فى وجود الأسرة أو الأمة ، أو الدولة أو الكنيسة - فإنه يستطيع أن يدعم ذاته بفكرة وجوده الدائم التى تتضايق معها فكرة الخير الدائم " . وأبنى صورة للاهتمام بالخير المشترك هو العناية بالحاجات المادية للأسرة ، ومن هذا الأصل المتواضع لحب الخير للناس تتطور بالتدريج فكرة الخير للبشر جميعاً ، فالأخيرة موجودة ضمناً فى الأولى . والجنور المشتركة لكليهما تكمن فى فكرة الخير الاجتماعى الذى يحقق للفرد وحدته مع الآخرين

عندما يعمل على تحقيقه . هناك مبدأ يعمل ، بالفعل ، فى الأنشطة التى تتجه نحو تزويد الأسرة بمطالبها المادية يتحقق فيه التطور الكامل للحياة الفاضلة المتعاونة التى يعيشها البشر كاعضاء فى مجتمع روحى واحد . وتطور المثل الأعلى يعنى الاتساع التدريجى لدائرة البشر الذين يعترفون بالالتزام المتبادل ، والتعین التدريجى لمضمون الغاية الأخلاقية والانتقال من الايمان بأن خيرنا الخاص يكمن فى حيازة الأشياء الخارجية ، إلى الايمان بأن الخير الوحيد الحقيقى هو أن تكون فاضلاً : " وأن مسار أحدها يكمل مسار الآخر ، ذلك لأن الخير الوحيد الذى لا تتنازع الاهتمامات فى السعى إليه ، الخير الوحيد المشترك بين الناس جميعاً ، والذى يمكن أن يسعى إليه الجميع هو ما تعترف الإرادة الكلية أنه خير ، الميل الكامن فى كل انسان لتحقيق أفضل وأعظم ما فى البشرية ، فى شخصه ، وفى أشخاص الآخرين . الاقتناع بجماعية الخير للناس جميعاً ، وهو مالا يمكن أن ينسجم أبداً مع أفكارنا الشائعة عما هو خير " (١) .

ويجد التعيين التدريجى لفكرة الخير الحق تعبيراً عنه فى المعايير التى نقبلها للفضائل والواجبات ، لقد سار البشر ، بدرجات متفاوتة ، من الفكرة التى تقول أن الخير البشرى يعتمد على حيازة الأشياء الخارجية متقدمين نحو الفكرة التى تقول أن خيرهم الحقيقى يكمن فى " تحقيق ما تؤمله لهم قدراتهم البشرية ، وليس فى زيادة الأشياء الطيبة من الخارج .. " ولقد كان لمثل هذا التغير فى المثل الأعلى أثره ، فقد انعكس على الجدارة الاجتماعية . فلم تعد الفضائل والواجبات تقدر بالرجوع إلى نتائجها الخارجية ، وإنما بغايتها المطلقة ، أعنى كمال الشخصية . وأصبح الانسان يعترف تدريجياً بأن عادات الإرادة تكون فاضلة كلما اتجهت نحو تنمية التطور البشرى ، والعمل على أن يكون الأفراد

(١) ت . هـ . جرين " مقدمة إلى علم الأخلاق " ص ٢٦٢ .

والمجتمع يعيشون فيه أكثر اكتمالا . وعندما وصلنا إلى عصر التفكير الفلسفى راحت الجهود تبذل لتحديد الغايات الرئيسية من النشاط البشرى وردها إلى الوحدة فظهرت - منذ عصر سقراط . وتلاميذه ، نظرية الفضائل والواجبات التى أثرت بعمق فى أوربا الحديثة ، فقد جاهدوا لاثبات أن الفضائل المختلفة هى أشكال من فضيلة عليا واحدة يعتمد بعضها مع بعض هى الرغبة فى أن تكون فاضلا . ولم يخترع فلاسفة الاغريق بالطبع هذه الفضائل لكنهم أبرزوا فحسب مبدأ السلوك الذى ينبغى أن يسير عليه المواطن الصالح ، والذى يعمل على ارشاده وتوجيهه طوال حياته : ولا شك أن الأهمية العملية لجهودهم كانت هائلة لأن السلوك الفاضل الذى يتم مع وعى واضح للغاية التى يتجه نحوها يمثل مستوى أعلى من الأفعال الخيرة الغريزية ، وتصور الخير الذى ورثناه عن فلاسفة الاغريق لم يتوقف عن أن يكون سليما ومشروعا : " عندما نسال أنفسنا ما هى الاشكال الجوهرية التى لا بد لارادة الخير الحق (وهى نفسها الرغبة فى أن تكون فاضلا) أن تظهر فيها - فان اجابتنا لا بد أن تتبع الخطوط العلمية لتصنيف اليونان للفضائل . انها ارادة أن تعرف ما هو حق ، وأن تعمل ما هو جميل وأن تتحمل الألم والخوف ، وأن تقاوم اغراءات اللذة (أو أن تكون شجاعا ومعتدلا) . وان لم يكن ذلك كما قال الاغريق فى خدمة الدولة فهو فى سبيل الاهتمام ببعض أشكال المجتمع البشرى ، وأن تأخذ لنفسك وتعطى للآخرين ، من بين تلك الأمور التى يسمح لك أن تأخذها ، وأن تعطىها لا الأمور التى تميل إليها ، بل الأمور الواجبة عليك " (١) .

ويمكن الفرق بين معايير اليونان للفضيلة والمعايير الحديثة ، أساسا فيما يلى :
 ان الغاية بالنسبة لنا أصبحت أكثر اتساعا وشمولا ، ونتيجة لذلك فقد أصبحت متطلبات الحياة الفاضلة أكثر تعددا وأشد دقة . وسوف يتضح ذلك اذا

(١) المرجع السابق ص ٢٦٧ .

ما قارنا الأفكار الحديثة عن الشجاعة والاعتدال بأفكار أرسطو ^(١) . لقد فهم المعلم الأول من كلمتي " الثبات والجلد " استعداد الجندي للموت في المعركة من أجل بلاده ولأول وهلة لا يتضح على الإطلاق أن هناك هوية بين هذه الفضيلة وبين ما يفعله الرجل المحسن أو من يحب الخير للناس من تقديم الخدمات للضعاف والعجزة والمحتاجين دون أن يلحظه أحد أو ينال جزاء . ولكن لو تأملنا الموقفين بامعان ، لوجدنا أنهما يُعبّران من حيث المبدأ عن موقف واحد ، فالمقاتل والمحسن يكرس كل منهما نفسه لغاية نبيلة ، ويبذل الجهد لبلوغ هذه الغاية ، مقاوماً الألم والخوف . والفرق بينهما هو أن ميدان نشاط الجندي ضيق ومحدود ، وواجبه من نوع جزئي فقط ، أما المحسن فهو يهب حياته ، بطرق لا تحصى ، لخدمة البشر ممن يعيشون في حالة متواضعة أو في أوضاع متدنية ممن لم يكن الاغريق يعترفون بوود واجبات نحوهم على الإطلاق .

أما فضيلة العفة أو الاعتدال فقد أطلقها أرسطو على سيطرة المرء على شهواته الحيوانية وعلى الأفكار المحض للذات أو نبذ الذات التي تلازم اشباع الشهوات الحيوانية ، وهذا الموقف تتطلبه حياة المواطن الصالح . فإذا أدى المرء خدمة للدولة ، وإذا أريد له أن يكون عضواً فعالاً في المجتمع ، فلا بد أن

(١) كان هيجل يعتقد أن الشجاعة تنطوي على طبيعة جدلية إذ أنها تحوى في جوفها تناقضاً واضحاً ، فهي السمة الحقيقية لحرية المواطن ووجوده ، لكنها في الوقت ذاته تضحية بهذا الوجود ، كما أنها تمثل الدرجة العليا من الوجود الذاتي أو البقاء الفردي ، لكنها تعبر عن مدى ضالة الفرد وصغر حجمه فهو مجرد " جزئية " صغيرة في عجلة كبيرة هي تنظيم الدولة كما أنها ، من ناحية أخرى تعبير عن أذعان أوطاعة عمياء أو نبذ للأراء الشخصية ، لكنها تمثل في الوقت نفسه أعلى ألوان القرارات التي يتخذها المرء حين يتخذ قراراً بإنهاء وجوده . راجع في ذلك كله : د . امام عبد الفتاح امام " دراسات هيجلية " مكتبة مدبولي بالقاهرة ص ٦٤٧ وما بعدها .

لا تتشغل ارادته أو انتباهه أكثر مما ينبغي بالرغبة في طلب اللذة . بل لابد أن يشغله شئ أعلى من خيره الفردى الخاص . غير أن القيمة الأخلاقية هي شئ أعلى من مجرد انكار الذات أو رفض الذات ، مالم يكن هذا الانكار متجها نحو خير أعلى من خير الفرد الخاص . ومن ثم فإن فضيلة العفة أو الاعتدال كما فهمها أرسطو هي نفسها الفضيلة الحديثة ، وإن كانت الأخيرة أكثر اتساعاً وأشد شمولاً من فضيلة رفض الذات . فهي توظف الذات السابقة من كل نوع - وليست الشهوانية الحيوانية فحسب - في خدمة الانسانية . فالتضحية بالنفس عند المواطن المسيحي الذي يعترف بالواجبات تجاه الانسانية ككل ، لا تقتصر على المجتمع الضيق الذي ينتمى إليه انتماءً مباشراً ، كما أنها تتمثل في الجهود التي يبذلها للارتفاع بمستوى المقهورين والبنائسين والمحتاجين فهو هنا يمارس انكار الذات على نطاق لم يفكر فيه أحد في العصور القديمة . لقد كان تحقيق الطبيعة البشرية على أكمل وجه هو المثل الأعلى عند اليونان ، لكن هذا المثل الأعلى يقتصر على القلة المتميزة فحسب (وهم المواطنون الاثينيون أصحاب الامتيازات الخاصة) ، وكان يمكن بلوغه عن طريق استعباد الجماهير الغفيرة التي لا تتمتع بأية امتيازات : كالأجانب والعبيد والنساء .. الخ . أما التصور المسيحي للاخوة الانسانية فقد أزال الامتيازات المصطنعة بين البشر ، بين انسان وانسان (١). ونتيجة لذلك فقد أصبح المثل الأعلى الذي ينبغي السعى لتحقيقه في يومنا الراهن هو التطوير الكامل لشخصية كل موجود بشري . ولقد ظهر أن هناك شروطاً ضرورية لتحقيق مثل هذا المثل الأعلى منها التضحية المستمرة بالذات . وعلى حين أن انكار الذات هو في جوهره نفس فضيلة العفة

(١) ليس هذا صحيحاً باطلاق فقد ظل الرق قائماً ومعترفاً به من ناحية ، كما ظل " استعباد النساء " قائماً أيضاً ، ولقد بدأت الدعوة إلى إلغاء الرق مع الثورة الفرنسية ، وفلاسفتها ثم تلاها الدعوة إلى تحرير المرأة !

عند أرسطو . فانه يمارس الآن على نطاق أوسع لتنمية المثل الأعلى ، وعلى نحو أكثر شمولاً مما كان عند اليونان .

إنَّ التَّصور الأفلاطوني والأرسطي للفضيلة الذي يتصورها على أنها إرادة الإنسان الفاضل ، وهي إرادة موجهة لكمال الطبيعة البشرية هو في جوهره تصور سلسم ومشروع في كل زمان ومكان . أما نقصه أو عيبه فهو يكمن في تطبيقه العيني ، ذلك لأن فكرة الأخوة البشرية لم يكن لها معنى عندهما ، كما أن مجال الفضائل كان - نتيجة لذلك - محدوداً إلى أقصى حد . أما العصر الحديث فهو ينظر إلى الناس جميعاً على أنهم متساوون وجديرون أن يخدم بعضهم بعضاً . ومن ثم أصبحت متطلباتنا أكثر تنوعاً وأشد شمولاً . ولقد مهدَّ جهد الفلاسفة ، مع الغزو الروماني ، إلى جانب تأثير المسيحية - مهدَّ ذلك كله الطريق أمام فكرة الأخوة الإنسانية . وبتأثير هذه الفكرة :

" أصبح من الممكن تصور الخير على نحو أشد وضوحاً . لا كشيء يمكن أن يكتسبه الفرد الواحد أو مجموعة من البشر أو يستمتعون به وهم يستبعدون الآخرين ، بل كنشاط روحي يمكن أن يشارك فيه الجميع ، ولا بد أن يشارك فيه الجميع ، لو أنه ارتفع إلى مستوى التحقيق الكامل لملاكات النفس البشرية " .

والواقع أن الفعل لكي يكون فاضلاً تماماً ، فانه لا يكفي أن يؤدي إلى نتائج مرغوب فيها ، بل لابد أن يصدر عن أنبل البواعث . والنتيجة التي لابد أن نأخذها في الاعتبار ليس مقدار اللذة الناتجة عن الفعل ، وإنما الحد الذي يحقق الكمال البشري ويدعمه . فذلك هو وحده الخير بالمعنى الكامل الذي يعمل من منظور المساهمة في خير البشرية ، ونحن في حكمنا على أفعال الآخرين كثيراً ما نحصر أنفسنا في نتائج هذه الأفعال فحسب ، لكن في تقديرنا لقيمة

سلوكنا ، فان من واجبنا أن نقارن البواعث التي نشأ عنها هذا السلوك بالمثل الأعلى للفضيلة ، بحيث لا نقنع بأى شئ ثم عمله لا يكون هذا المثل الأعلى هو المبدأ المحدد له .." ان مقارنة ممارساتنا الخاصة كما نعرفها من داخل أنفسنا فى علاقتها بالبواعث وبالشخصية التي تعبر عنها بأن نقارنها بالمثل الأعلى للفضيلة هو المنبع الذي تجدد منه الأخلاق حياتها على الدوام " والأخلاص للمثل الأعلى للخير ، والجهد المتروى لجعل سلوكنا يتطابق معه ، يرفع المجتمع ، كما يرفع الفرد على حد سواء ، إلى مستوى أعلى . ان اصل الممارسات الأخلاقية الشائعة انما تُنسب الى عمل نفس الروح ذى الضمير الذى كان قائما فى الماضى . هناك طرق أكثر امتيازاً أمام الرجل الفاضل الذى يجاهد ليحمل من بواعث عليا - أكثر من الطرق المألوفة التي تفرض نفسها باستمرار : " فهو مثله مثل القاضى الذى يضع باستمرار قانوناً جديداً كتأويل يزعمه لقانون قديم أو يستخلص معنى أعلى من قواعد اجتماعية معترف بها . ويضفى حقيقة واقعية على بعض المتطلبات التي كانت حتى ذلك الوقت ضمنية فحسب " .

وروح الاخلاص هذه للمثل الأعلى رغم أنها لا تعطينا بذاتها معرفة بالنتائج المحتملة للسلوك فانها سوف تحول نتائج عصر التنوير العقلية ، والاكتشافات العلمية ، فتحسب فى طريق الاسهام فى الكمال الانسانى " . وبعيداً عن كل هذا الضمير الحى ، فان الاسهامات الأخلاقية للحياة ، لها قيمة ذاتية ، وهى ليست مشتقة من أى من نتائجها .

وعلى الرغم من أن نظرية المثل الأعلى الأخلاقى سليمة ، فإنها لا يمكن أن تحل محل الضمير الحى : " فليس ثمة فيلسوف قادر على تزويدنا بدينامية أخلاقية " ان الارشاد السليم لتنظيم السلوك يمكن أن ينبع فقط من الاخلاص الجاد والمثمر لما هو خير ونبيل . وهكذا تصبح الخدمة التي تقدمها فلسفة الاخلاق خدمة سليمة أساساً ، فهى لا تعلمنا ما الذى نفعله ، وانما كيف نتجنب

المواقف المحيرة التي تنشأ من الصراع بين القواعد المفترض تطبيقها على نحو كلى أو أخطار النزعة الشكلية على الأخلاق التي تنتج عن النظريات الناقصة . إن هذه الصور لا يمكن للدفاع عنها إذا ما أخذت بعرفيتها ، فإن الحقائق التي ترمز لها عرضة لأن تطرح معها فى العراء . فالفلسفة تميز بين الجوهر والصورة ، بين النواة والقشرة ، وتبهدنا إلى أن مشروعية الأفكار لا تتأثر بعدم كفاية الصور التي تعبر فيها عن نفسها . وفى حالات الارتياك الحقيقى للضمير حيث تبدو القوانين الأخلاقية ذات المشروعية المتساوية فى حالة صراع ، يظهر أنه لا توجد قاعدة جزئية ، بما أنها ترتبط بظروف وشروط خاصة ، تصلح أن تكون ملزمة على نحو غير مشروط . أن القانون الأساسى الواحد هو ما ينبغى أن نبحث عنه لى تحقق أنفسنا بالفعل على نحو مثالى . وأيا ما كان نمط الفعل الذى يحرمه هذا القانون فى موقف معين فهو قاعدة الفعل فى هذا الموقف . وفى مجموعة جزئية معينة من الظروف ، لا يمكن أن يكون هناك الا واجب واحد ، ومن ثم فالصراع بين الواجبات محال . أما ماذا يكون هذا الواجب فنحن بصفة عامة نتعلمه من أخلاق العرف .

الفكرة الأساسية فى نظرية الأخلاق عند جرين هى أن الانسان هو ما هو عليه بفضل اتصال الذات مع الروح اللامتناهى ، والقول بأن هذا الاتصال الذاتى هو مصدر فكرة الحياة الكاملة التي ينبغى أن نكرس لتحقيقها كل طاقات الانسان الخير . وأن من المستحيل احراز أى تقدم نحو بلوغ مثل هذه الحياة بغير توحيد حياة الفرد مع حياة الكل التي تنشأ منها الواجبات الجزئية .

سابعاً : الفلسفة السياسية :

يرى بعض الباحثين أن محاضرات " جرين " عن الالتزام السياسي ^(١) تشكل ، إلى حد ما ، شرحاً توضيحياً لكتابه " مقدمة إلى علم الأخلاق " ^(٢) . فقد كان هدف جرين من هذا الكتاب المهم عن الفلسفة السياسية بحث طبيعة الغرض الأخلاقي ، عن طريق القوانين التي تحدد حقوق الناس وواجباتهم التي تفرضها عليهم الدولة . والنتيجة الرئيسية التي وصل إليها هي أن للقوانين والمؤسسات في المجتمع ما يبررها بمقدار ما تسهم في تحقيق وممارسة القدرات الأخلاقية لأعضاء المجتمع . والمبدأ اللذان لابد من وضعها في الاعتبار عند نقد القانون هما (أ) - أن الأفعال الخارجية هي وحدها التي يمكن أن تكون مادة للالتزام السياسي . (ب) - أن معيار الحكم على القوانين هو الغاية الأخلاقية ، إذ لابد أن يكون الهدف من هذه القوانين تعزيز هذه الغاية . والفعل ، لكي يكون أخلاقياً ، لابد أن يصدر بالطبع عن أفضل البواعث . لكن ليس من وظيفة الدولة

(١) ألقى جرين مجموعة من المحاضرات عن الفلسفة الخلقية في الفصل الدراسي الصيفي عام ١٨٧٨ ثم ألقى سلسلة من المحاضرات عن " نظرية الواجب " في الفصول الثلاثة التالية . وعقب ذلك ألقى جرين مجموعة محاضرات عن " أصول الالتزام السياسي والفضائل الاجتماعية " ابتداء من أكتوبر عام ١٨٧٩ في باليول كوليغ بجامعة اكسفورد ، وكذلك في عام ١٨٨٠ - فجاءت هذه المحاضرات الأخيرة بمثابة الشرح التوضيحي للفلسفة الخلقية وهي التي نشرت بعد وفاة جرين تحت عنوان " مقدمة في علم الأخلاق " . ولقد نشرت هذه المحاضرات مع محاضراته عن " الحرية " في مجلد واحد كتب مقدمته برنارد بوزانتكت عام ١٨٩٥ وقد أعيد طبعه إحدى عشرة مرة من ١٩٠١ حتى عام ١٩٥٠ . قارن :

P.T.H.Green ,Lectures on the principle of political obligation and other writings . ed. By Paul Harris , Cambridge University press , 1986 .

(٢) راجع كتاب هيرل هالدر " الهيجلية الجديدة " ص ٥٧ .

أن تفحص بواعث الناس ، إذ أن مهمتها أن تساعدهم على القيام بأفعال معينة ، وأن تمنعهم من القيام بأفعال أخرى . وذلك ضرورى لتحقيق الغاية الأخلاقية للمجتمع . ويمكن للقانون أن يتدبر فحسب قصد الفعل ، أما مثله الأعلى فهو إزالة العقبات ، وخلق الظروف المناسبة لانجاز الأفعال التى تنتجها نحو تحقيق هذه الغاية الأخلاقية . لكن هذه الأفعال لابد أن تكون تلقائية ، ولا يمكن أن تكون محظورة بطريقة مشروعة . فلا يمكن لأى إنسان أن يكون فاضلاً بقانون يصدره البرلمان . فما يمكن فرضه على الناس هو الفعل الخارجى . أما الفعل الذى يشرعه القانون فهو ليس فعلاً أخلاقياً ، لكن الفعل الأخلاقى لا يمكن أن يكون كذلك مالم يكن مشروعاً ، أعنى متفقاً مع القوانين ، أعنى أنه ينبغى أن لا يكون هناك أى انتهاك للقانون يقع داخل نطاق اهتمامات الأخلاق ذاتها . فالخير الأخلاقى هو أساساً خير مشترك ، ولا يمكن أن يتحقق إلا بمقدار ما يعيش الناس حياة تعاون مشترك ، ويتعاون أعضاء المجتمع السياسى بعضهم مع بعض ، وواجب الدولة هو : " تأمين ظروف الحياة التى تجعل الأخلاق ممكنة .. " وحق مواطنيها أن يكونوا أحراراً ، لا بمعنى أن يفعلوا ما يحلو لهم ، بل أحراراً فى ممارسة قدراتهم لكى يساهموا فى الصالح العام أو الخير المشترك ، ومن ثم فحقوق الناس متضافرة مع واجبهم الأساسى الوحيد فى السعى نحو تحقيق الخير المشترك أو الصالح العام ، وليس لهم وجود بمعزل عنه ، فهذه الحقوق تنشأ من عضويتهم فى الدولة ، وليس لأحد أى حق إلا من حيث (١) أنه عضو فى المجتمع (٢) وفى مجتمع يعترف فيه الأعضاء بالصالح العام على أنه مثلهم الأعلى ، وإن ذلك هو ما ينبغى أن يكون المثل الأعلى لكل منهم " (١) .

(١) الحقوق الطبيعية :

ثارت مناقشات طويلة بين الفلاسفة حول " الحقوق الطبيعية " للإنسان ، زادت حدتها بعد أن نشر توماس هوبز كتابه " اللتين " عام ١٦٥١ ، وقام بتعريف الحق الطبيعي بأنه " الحرية الممنوحة لكل إنسان لاستخدام قواه الخاصة للمحافظة على طبيعته الخاصة أعني للمحافظة على حياته الخاصة ، وبالتالي حريته في أن يفعل أى شئ يكون فى تقديره ، أو أن يتصوره عقله ، أنه أنسب الوسائل لتحقيق هذه الغاية .. " (١) .

ولقد ناقش " جرين " النظريات السياسية عند اسبنوزا أولا ثم هوبز ثانياً ، ورأى أن الأساس فيهما واحد وهو افتراض وجود الأفراد بمعزل عن المجتمع ، ويناضل كل فرد ضد الكل حتى أن الناس أصبحوا " أعداء بالطبيعة " وأن كان اسبنوزا أكثر اتساقاً فى تصوره من هوبز ، عندما ذهب إلى أن حقوق الفرد محدودة طالما أن قواه محدودة أيضاً (٢) .

لكن بغض النظر عن الاختلاف بينهما فإن النظرة التى تقول أن الناس كانوا يملكون " حقوقاً طبيعية " وهم فى حالة غير اجتماعية (حالة الطبيعة) وأنهم لكى يستمتعوا بها دخلوا فى عقد اجتماعى لتشكيل المجتمع هى نظرة خاطئة من أساسها : " فالحق الطبيعى بوصفه حقاً فى حالة الطبيعة التى ليست حالة المجتمع هو تناقض . فلا يمكن أن يكون هناك حق دون وعى بالصالح العام من جانب أعضاء المجتمع . وبدون ذلك قد تكون هناك قدرات معينة للأفراد ، لكن الآخرين لا يعترفون بها كقوى أو قدرات يُسمح بممارستها ،

(١) قارن كتاب " توماس هوبز : فيلسوف العقلانية " ص ٣٣٢-٣٣٣ من طبعة دار الثقافة

عام ١٩٨٥ .

(٢) T.H.Green : The Principles of Political Obligation p. 39 .

وليس ثمة أداء يمثل هذا الاعتراف . وبدون مثل هذا الاعتراف ، أو الادعاء بالاعتراف لا يمكن أن يكون هناك أى حق " (١) .. ونتيجة الفكرة التى تقول أنه كان للأفراد حقوق فى حالة الطبيعة : " يمكن أن نراها بوضوح فى استهانة الفرد المتأصلة بالدولة . وفى الزعم بأن له حقوقاً فى معارضة المجتمع بغض النظر عن تأديته لواجباته تجاه هذا المجتمع . وأن جميع السلطات القائمة هى كوابح وعوائق ضد حريته الطبيعية التى من حقه أن يتحداها طالما أمكن أن يكون فى أمان .. (٢) "

(٢) تأسيس الدولة :

إذا كان جرین يذهب إلى أن فلاسفة السياسة من أمثال هوكس ، وجرويتوس ، وهوبز ، ولوك ، وروسو - قد أخطأوا فى اعتقادهم أن للإنسان حقوقاً طبيعية عندما كانوا " فى حالة الطبيعة " أى بمعزل عن المجتمع ، فقد وقعوا ، فى رأيه ، فى خطأ مماثل عندما زعموا أن الدولة هى تجمع للأفراد تحت سلطة ما . ذلك لأن الدولة تفترض مقدماً وجود صور أخرى من المجتمع البشرى ، فلكى تكون هناك دولة لابد أن يسبقها وجود الأسرة ثم مجموعة من الأسر يعترف أعضاؤها بحقوق بعضهم تجاه البعض الآخر . كما لابد أن تكون هناك علاقات بين هذه الأسر . ثم لابد أن القبائل التى تتألف من هذه الأسر تنشأ فيها حقوق يعترف بها الأفراد ، ثم تظهر القوانين التى تنظم هذه الحقوق . وتلك هى الحال التى نجدها مثلاً فى نشأة الدولة اليونانية القديمة ، وكذلك فى روما فى تاريخها المبكر " (٣) .

T.H.Green : Ibid, p. 29 .

Ibid .

Ibid. p. 89 - 92 .

(١)

(٢)

(٣)

ومن هنا يذهب " جرين " إلى أن الدولة هي أساساً نتاج للوعى الذاتى .
 وفى قوانينها ومؤسساتها تتجسد ارادة الناس ، كما يتجسد العقل الجسمى .
 فالأفراد فى الدولة بوصفهم أعضاء يمكن أن يعترفوا بحقوق بعضهم البعض
 ويحترموها . وهذه الحقوق هي القدرات التى بدون ممارستها لا يكون من
 الممكن لنا تنمية الصالح العام أو الخير المشترك ، وتبرير هذه الحقوق لا يكون
 الا من خلال استخدام القدرات التى تمكن الانسان من حيث هو موجود أخلاقى
 من تأدية رسالته . ويمكن لهم كأعضاء فى جسم حى أن يمارسوا قدراتهم
 وقواهم والقيام بالوظائف الضرورية لمواصلة الحياة بوصفهم عناصر مكونة
 لها ، وكذلك بوصفهم مواطنين فى الدولة يكون من الممكن للموجودات البشرية
 أن تكون لهم حقوق من الضرورى ممارستها لبلوغ الغاية الأخلاقية . ومن ثم
 فالدولة هي الافتراض المسبق لا مكان أن يعيش الأفراد كموجودات أخلاقية .
 فهي ليست سلطة تفرض على الأفراد ، وتسيطر عليهم من الخارج . أن تصور
 الفرد فى معارضة الدولة هو خلف محال فهو أشبه بتصور اليد فى معارضة
 الجسد ، فالدولة عبارة عن وحدة عضوية تتألف من أشخاص لهم وعى ذاتى .
 وبمعزل عنها لا يكون لهم أعمال ولا حقوق .

ومن هنا فإن الاجابة عن السؤال : لماذا ينبغى على أن أخضع لسلطة
 الدولة ؟ هي أننى فى طاعنى للقوانين التى تفرضها على الدولة ، فانا فقط
 أتوافق مع الشروط الضرورية لى أعيش كموجود عاقل . وتعتبر المؤسسات
 التى تنظم سلوك الانسان من فكرة الخير المشترك أو الصالح العام ، وفى هذه
 المؤسسات تتخذ الارادة العامة هيئة الجذ والشكل . وحضور هذه الفكرة فى ذهن
 الانسان ، وليس الخوف ، هو الذى يجعله يعترف بسلطة الدولة عليه .
 فالارادة ، لا القوة ، هي أساس بناء الدولة . ولاشك أن القوة عنصر ضرورى
 للسيادة ، واستدخامها ضرورى لقمع أولئك الذين يفتقرون إلى مراعاة الصالح

العام ، كما أنها ضرورية ، أحيانا ، لدعم القانون والنظام ، لكنها بذاتها ليست الرابطة في المجتمع . فما هو ضروري لوجود المجتمع السياسي " ليس مشاركة كل فرد في التصويت على القوانين التي يخضع لها . ولا أن يقبل تطبيقها على نفسه ، بل أن يستحضر فكرة الخير المشترك (أو الصالح العام) التي يمكن لأي عضو في المجتمع أن يجعلها فكرته بقدر ما هو موجود عاقل .. " :

لابد من التفرقة بين الخضوع السياسي وبين العبودية - ذلك لأن الخضوع الأول يضمن للفرد حقوقه ويقوم على اعترافه بأنه يتم من أجل خيره الأقصى ، لفكرة الخضوع السياسي وفكرة الأخلاق مصدر مشترك وهو " الاعتراف العقلي لمجموعة معينة من الموجودات البشرية ، وقد يكون من أطفال لهم نفس الوالدين - بالصالح العام على أنه صالحهم الخاص ، وهم يتصورون أنه صالحهم سواء مال إليه أحدهم في لحظة معينة أم لا " (١) . وبسبب هذا المصدر المشترك فإن الخضوع السياسي والأخلاقي معا . ينطويان على مقاومة الميول التي تعارض ما يتصور العقل أنه خير تام .

لكن ربما طرح سؤال هو : أليس القول ، في هذه الحالة ، بأن وجود الدولة يعتمد على إرادة الرعايا هو زعم لا مبرر له ..؟ فكم عدد أولئك الأفراد الذين يمكن أن نقول ان ادراكهم لواقعة أن الدولة تقوم بتأمين الصالح العام ودعمه هو المبرر لولائهم لها ؟ ان معظمنا يطيع أوامر الدولة ووصاياها لاننا لا نستطيع أن نفعل غير ذلك . صحيح أن الفكرة المجردة للصالح العام لا تنظم سلوك الجماهير الغفيرة من الناس التي تسير على هدى قواعد الحياة المتعارف عليها ، وتذكر غريزيا أن المزاعم التي تضعها لنفسها مشروطة باعترافها بمزاعم مماثلة للآخرين . غير أنه من خلال اطلاق التزامات الحياة اليومية

يتحقق الصالح العام . والعلم بأن سلطة الدولة تؤمن له ظروف الحياة المحترمة المتحضرة ، يكفي لجعل المرء يخلص للدولة ويكن لها الولاء . لكن هناك شيئاً ضرورياً . كما اعتقد اليونان قديماً ، هو أنه إذا ما أراد المرء أن يكون وطنياً مخلصاً فلا بد له أن يشارك مشاركة ايجابية فى أعمال الدولة ، وأن يكون له يد فى صنع القوانين التى يطيعها .

لا يمكن أن ننكر أن مؤسسى الدول ومنظمتها لم يترددوا فى استخدام وسائل مشكوك فيها لتحقيق أهدافهم ، كما أنهم حققوا نجاحاً لا بسبب أنهم أنانيون ، بل لأن تأسيس الدولة ارتبط بمثل أعلى كان الباعث على انشائها . صحيح أن عيوبهم وخصوصياتهم لعبت دوراً فى تأسيسها ، لكنه دور ضئيل بالقياس الى ما أنجزه من طريقها . ان نجاحهم يعود إلى " لياقتهم للعمل كأدوات ، وللدوافع والافكار التى ظفرت فى السابق بالسيطرة على جماعة من البشر ، ولتحقيقها كانت الظروف والوسائل مُعدة بعيداً عن عمل أولئك الذين أصبحوا أدوات ملحوظة فى تحقيقها " .

وبسبب أنه لا بد أن يكون هناك سلطة عليا قاهرة لوجود الدولة ، فقد افترض البعض خطأ أن الدولة تقوم على القوة . غير أن فاعلية القوة ترجع لا إلى استخدامها بما هى كذلك بل " طبقاً لقانون مكتوب أو متعارف عليه لصيانة الحقوق . أن اسم الدولة يطلق افضل على مجتمع يسوده القانون ، وتدعمه سلطة عليا ، فالدولة ليست مجرد تجمع للأفراد تحت سيادة ما ، وإنما هى كل منظم من البشر له روح مشترك ، وغرض مشترك ، انها " تفترض مقدماً صوراً أخرى من التجمع ذات حقوق تنشأ منها ، ولا توجد الا كدعم وتأمين واكمال لها " وتطور الدولة يحدث من خلال تمثل مجتمعات جديدة ، وبالتالي اتساع رقعة

الاهتمامات المشتركة ، وخلق حقوق جديدة ، ويمكن أن نقول إنَّ القوة تسهم في تشكيل الدولة فحسب من حيث أن استخدامها يكون ضروريا لصيانة الحقوق .

وترتبط حقوق الفرد بحقوق الأفراد الآخرين داخل الدولة . وتكون لهم هذه الحقوق بشرط أن ينظر كل منهم إلى الآخر ويعترف أنه موجود حر قادر على تحقيق ذاته . والفرد المنعزل عن المجتمع - إذا كانت هذه العزلة ممكنة - ليس له حقوق من أى نوع ، فهو فى استطاعته أن يطالب بممارسة قدراته بشرط اعترافه بمطالب الآخرين كأعضاء فى نفس الجماعة " وقد يكون من المناسب فى تحليلنا لطبيعة الحق أن ننظر إليه من زاويتين فنعتبره من ناحية مطلبا للفرد ينشأ من طبيعته العاقلة بأن يمارس ملكة من ملكاته بحرية . ونعتبره من ناحية أخرى تسليما من المجتمع بهذا المطلب ، وهو سلطة أعطاها المجتمع للفرد ليضع هذا المطلب موضع التنفيذ .." (١) . لكن هذين الجانبين يمكن فقط تمييز الواحد منهما عن الآخر ، فى حين أنهما وجهان لشيء واحد وليس لهما وجود منفصل .. " فهما ليسا سوى وعى المرء بأنه يملك موضوعاً مشتركاً مع الآخرين ، وهو صالحه عندما يعى أنه صالح الآخرين ، وهو صالح الآخرين عندما يكون صالحه . وهو لا يكون كذلك الا عندما يعترف هو بهذا الوضع ، كما يعترف به الآخرون .." (٢) . ومن ثم فليس للمواطن الحق فى أن يسلك بطريقة مخالفة لسلوكه بوصفه عضواً فى الدولة : " ليس للفرد أية حقوق تقوم على حقه فى أن يفعل ما يشاء .." (٣) .

T.H.Green : op. cit. p. 108 .

Ibid .

Ibid , p . 20 .

(١)

(٢)

(٣)

(٣) حق التمرد والعصيان :

كانت قضية التمرد والثورة على الحكم الظالم من القضايا التي ناقشها المفكرون السياسيون منذ عصر اليونان ، وفي العصور الوسطى واحتكم النقاش خلال القرن السادس عشر .. الخ . واختلف المفكرون بصدد ما اختلافات واسعة المدى فمنهم من رأى وجوب الصبر والنصح ، ومنهم من ذهب إلى ضرورة التمرد والثورة واللجوء إلى القوة لقلب نظام الحكم .. الخ (١) .

ولقد عالج " جرين " هذه القضية في سياق فلسفته السياسية : فتساءل إذا كان المواطن لا يحق له أن يسلك بطريقة مخالفة لسلوكه بوصفه عضواً في الدولة ، فهل يعنى ذلك أنه لا يجوز له أن يتمرد أو يثور على النظام السياسى للدولة ؟.. وهل يعنى ذلك أن التعارض أو الصدام مع الدولة لا يمكن الدفاع عنه أبداً ؟ أينبغى علينا باستمرار أن نطيع قوانين الدولة مهما تكن ظالمة ؟ . المبدأ العام الذى ينبغى أن يكون فى ذهننا عند الإجابة عن هذا السؤال هو أنه لا شئ ينبغى أن يقوم به المواطن مما يؤدي إلى قلب للنظام الاجتماعى أو اضطرابه ، ذلك النظام الذى يعتمد عليه وجود الحقوق . فالمواطن الذى يشعر أن هناك قانوناً ليس له ما يبرره ، من حقه أن يبذل أقصى ما فى وسعه لإصلاحه أو تعديله ، أو أن يلجأ إلى الطرق الدستورية .. وإلى أن يتم ذلك فإن عليه أن يطيع هذا القانون . ولكن فى الحالات التى يكون فيها اللجوء إلى الوسائل المشروعة مستحيلاً ، فقد تكون المقاومة ، أحياناً ، واجبة . غير أن هذه المقاومة ينبغى أن تكون من أجل الصالح العام الذى يمكن أن يقدره الضمير

(١) راجع فى هذا الصدد كتابنا " الطاغية : دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى "

الطبعة الثالثة ، مكتبة مديولى ص ١١٨ وما بعدها .

العام ، وليس لصالح أى قطاع جزئى فى المجتمع : ان مَنْ يقاوم الدولة عليه ان يسأل نفسه - بصدد النتيجة - هل هناك أية اصلاحات مأمولة يمكن أن تتم دون تدمير الدولة أو اسقاطها مما سيؤدى إلى إحداث الفوضى ؟ انّ العصيان أو التمرد لا يكون ممكنا الا فى دولة لا رجاء فى اصلاحها ، فهاهنا فقط يمكن أن يكون التمرد واجبا .

وتعتمد الحقوق على الطبيعة الاجتماعية للانسان : " والدولة هى صورة يتخذها المجتمع لدعم هذه الحقوق ، وعلى الرغم من أن هناك حقوقا لا تظهر إلى الوجود إلا مع تنظيم الدولة ، فليست كل الحقوق من هذا القبيل ، فهى بالطبع تفترض مقدما وجود المجتمع ، وان كان يمكن أن توجد فى غياب الدولة . وحق الحياة وحق الحرية هما نموذجان لمثل هذه الحقوق . ويربط جرين بينهما ربطا وثيقا حتى أنه يطلق عليهما أحيانا مصطلحا واحدا هو الحق فى أن تعيش حرا " اذ لا يمكن الفصل بين حق الحياة وحق الحرية ، فليس ثمة حق للحياة المحض أو مجرد الحياة ، أو قل أنه لا قيمة ولا معنى للحياة بدون حرية. فلا حق للفرد فى الحياة مالم يكن له الحق فى توجيهها " بارادته . وإذا تساءلنا ما هو أساس هذا الحق ؟ لكانت الاجابة هو أهلية المواطن لأن يكون عضواً فى المجتمع ، ذلك هو أساس هذا الحق أو هو الحق بالقوة . ويصبح حقا بالفعل من خلال اعتراف المجتمع بأهلية هذا المواطن . وهو حق ينتمى إلى كل انسان بفضل طبيعة البشرية . (١)

الأساس انن ، فى حق الحياة وحق الحرية ، هو أهلية الذات لتكون عضواً فى المجتمع ، واستعدادها لتقييد الارادة والدخول فى عملية التنظيم ، عن

طريق تصور الخير على أنه خير مشترك بينها وبين الآخرين " وعلى الرغم من أن هذا الحق ينتمى إلى الانسان من حيث هو انسان ، فإنه لم يعترف به في البداية الا داخل حدود مجتمع معين . وتحت تأثير القانون الرومانى ، والمذهب الرواقى ، والنظرية المسيحية عن الاخاء بين البشر ، وازيلت كل الحدود انتعسفية بالتدريج ، وتم الاعتراف بحق كل انسان فى الحياة الحرة . وأن كان لا يزال هناك اعتراف ضئيل بما ينطوى عليه هذا الحق . فالانسان حر لا فى أن يفعل ما يشاء ، وإنما هو حر فى انجاز عمل معين داخل التنظيم الاجتماعى وفى الاسهام بنصيب ما فى النتائج العام . وكانت نتيجة الاعتراف بحق كل موجود بشى فى الحياة والحرية أن أصبح فى استطاعته أن يقوم بخدمة البشرية ، وأن يحقق غاية هى هدف حياته بقدر ما هى هدف رفاقه .

(٤) سلب الحقوق :

إذا كانت حقوق المواطن فى الدولة أساسية ، لاسيما حق الحياة وحق الحرية ، فإنه يمكن سلب هذه الحقوق فى حالتين هما : (أ) حالة الحرب (ب) حالة العقاب . ويمكن أن نسوق كلمة موجزة عن هاتين الحالتين على النحو التالى : -

(أ) الحرب :

يمكن لحق الحياة وحق الحرية أن يُسلبا فى حالة الحرب ، ولهذا السبب كانت الحرب شراً . غير أن الحرب لا تعنى ارتكاب جريمة القتل التى هى عبارة عن قتل بسوء نية للشخص المقتول للحصول على ميزات خاصة . لكنها لا تزال تمثل انتهاكا لحق الحياة ، ولهذا فإن ازكاء نيران الحرب جريمة فى حق

البشرية . وقد يقال انَّ الحرب قد تكون ، أحياناً ، الوسيلة الوحيدة الممكنة للمحافظة على وجود الدولة وسلامتها . وعندما يكون الأمر كذلك ، فإن حق الحياة لمواطنيها يبطله الواجب الأسمى الذى هو صيانة الشروط الضرورية لحياة صالحة وكريمة . لكن على الرغم من أن الدولة التى تشن حرباً دفاعية قد تتجو من اللوم ، فإن جريمتها تظل قائمة ، وإن كانت قد تحولت فحسب إلى أولئك المسئولين عن اندلاعها . إذ أن مثل هذه الوسيلة لدعم الحرية القومية (عن طريق الحرب) سوف يبرز فحسب إلى أى مدى من الانحطاط الأخلاقى وصلت البشرية . فالحرب لا تنشأ بسبب وجود الدول ذات السيادة ، وإنما لأنها ليست مؤسسة تأسيساً أخلاقياً كما ينبى أن تكون . " الدولة مؤسسة تصون جميع الحقوق على نحو متناغم ، وفيها تلعب جميع القدرات التى نشأت عنها الحقوق دورها الحر الذى مُنح لها " . وبمقدار ما تكون الدولة صادقة مع غايتها ، فإنها لا تفعل شيئاً يتعلق بمصالحها الخاصة ويتعارض مع مصالح الدول الأخرى " فلا شئ هناك اسمه الصراع الحتمى بين الدول " . فكلما نُظِّمَت الدولة تنظيمًا يتلاءم مع تحقيق غاياتها عظمت الرابطة بين البشر - نتيجة لذلك - فى مختلف الأمم ، وازدادت الآمال فى الغاء الحروب . صحيح أن الحرب تعمل على إظهار روح الوطنية ، والتضحية بالنفس لكن إلى أن تستنفذ جميع الطرق التى يمكن أن تُستخدم فيها الطبيعة لخدمة : البشر ، وإلى أن تستنفذ جميع الطرق التى يمكن أن تستخدم فيها الطبيعة لخدمة البشر ، وإلى أن ينظم المجتمع على نحو يسمح لقدرات الفرد أن تنمو فى نطاق حر ، فلن تكون ثمة حاجة إلى الالتجاء إلى الحرب ، لكى نبحث عن مجال تظهر فيه الوطنية نفسها .

(ب) العقاب :

وكذلك يمكن لحق الحياة أو الحرية أن يُنتهك بسبب العقاب . ويعتمد تبرير العقاب على القول بأن حق الناس في الحياة والعمل داخل المجتمع ، ينشأ من أحقيتهم في تحقيق أنفسهم بالاسهام في الرخاء الاجتماعى وحاجتهم إلى الحماية من الاعتداء على هذا الحق . ومن ثم فالعقاب قصاص بمعنى أنه رد فعل من المجتمع ضد الخطأ الذى ارتكب عندما انتهكت حقوق أعضائه . لكنه كذلك إصلاح وردع ^(١) . فالعقاب لازم لاقامة العدل ، وصيانة الحقوق الأصلية ، ولا بد للشخص الذى تعاقبه أن يعرف ما هى هذه الحقوق ، وعندما يتحقق ذلك فسوف يدرك المجرم أن العقاب هو مُحصلة سلوكه . وفضلاً عن ذلك فإن العقاب يميل أيضاً نحو منع انتهاك الحقوق خلال تداعى الأخطاء فى اذهان الناس .

ص ١٠٠

(١) ها هنا تختلف فكرة " جرير " فى تصور العقاب عن فكرة هيجل الذى كان يرى أن ماهية العقاب هى الجزاء لا الردع ولا الإصلاح ، وهى فكرة عقلية خالصة تقوم على أساس أن الجريمة سلب للحق بما هو كذلك ، فالمجرم لا يعترف بالحق على الإطلاق بل هو يلغية تماماً . ولما كان الحق مبنى أساساً على العقل فهو يسلب الطابع الذى يجعله موجوداً عاقلاً ثم تأتى الجريمة لتكون سلباً لهذا السلب واستعادة للحق من جديد ، فالمجرم وهو يقاسى من العقاب إنما يشرب من نفس الكأس ، وبالتالي فهو يستحق العقاب من أجل ذاته هو : أولاً كموجود عاقل حتى نرد إليه اعتباره بوصفه موجوداً له حقوق ، وثانياً من أجل ضحيته . وفكرة هيجل فى الواقع مبنية على أساس فكرة كانت . راجع فى ذلك " أصول فلسفة الحق لهيجل " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام - مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

وأخيراً ينبغي أن يكون العقاب إصلاحياً ، ولا نغنى بذلك أن تسعى الدولة إلى إصلاح شخصية المجرم الأخلاقية ، فذلك عمل يجاوز قدراتها . وإنما المقصود هو أن يوضع فى الحسبان علاج المجرم من عاداته الإجرامية كوسيلة لحماية الحقوق . وينبغي علينا أن لا ننسى أن المجرم - إلا فى حالات نادرة - لا يصبح عاجزاً الى الأبد عن ممارسة الحقوق . ولهذا فلا بد أن يكون العقاب من النوع الذى يجعله صالحاً لا ستردادها .

ويزداد الاعتراف بقدسية الحياة البشرية يوماً بعد يوم . فمن المتفق عليه عموماً فى هذه الأيام ، أن حق الانسان فى الحياة الحرة ينبغي عدم التدخل فيه . وما يبرر هذا الحق هو قدرة البشر على تقييد أفعالهم بفكرة الصالح العام . لكن لما كانت هذه القدرة أخلاقية ، فإن تطورها لا يمكن أن يتأثر بأوامر أو قوانين تُفرض عليهم مهما تكن شرعية . فلا يمكن انجاز هذه الغاية إلا اذا تصرف البشر بتلقائية ، وفى ذهنهم المصالح الاجتماعية . وكل ما تستطيع الدولة أن تفعله هو إزالة العقبات التى تعترض تكوين المواطن الصالح . ومن السهل عليها أن تفعل فى هذا الاتجاه أكثر مما حاولت القيام به حتى الآن .

ويذهب " جرین " إلى أنه إذا كانت الدولة مؤسسة غايتها تطوير مواطنيها إلى أقصى درجة ممكنة ، السنا نضع حداً تعسفياً لأفعالها عندما نقول ان غرض هذه المؤسسة هو فقط إزالة العقبات ؟ انّ الكثير مما يسمى بالتشريع الاجتماعى ، يدافع عنه " جرین " على أساس أنه ضرورى لخلق واثابة ظروف مقبولة لحياة أخلاقية حرة . لكنه " يعارض أى أرغام مباشر للسلوك الخارجى الذى ينبغي أن ينبع من المصالح الاجتماعية بواسطة التلويح بالعقاب " ان يكون الافتراض بأن ما يفرضه القانون لا يمكن أن يتم بطريقة تلقائية - افتراض

صحيح ؟ . انّ المواطن للصالح يؤدي واجبات وظيفته بحرية وتلقائية ، بغض النظر عما اذا كانت القوانين تأمر به أم لا . وعنده أنه لا وجود لعنصر الأرقام فلو طلبت الدولة من مواطنيها الخدمة في الجيش ، فان ذلك لا يستلزم بالضرورة أنهم لا يستطيعون تأدية الخدمة العسكرية بتلقائية وغبطة ، لأن القانون والحرية لا يعارض كل منهما الآخر . فما يعارضه القانون هو الإباحية أو إساءة استخدام الحرية . أما للقوانين العقلانية فهي تجسيد خارجي للحرية ، وإذا ما التزم بها المرء فإنه يلتزم بغايته الداخلية .. والحد الوحيد السليم لأعمال الدولة هو ما تفرضه الغاية من وجودها . ولذلك فهناك ما يبرر الأرقام بقوة القانون كلما كان ذلك ضرورياً لتحقيق قدرات المواطنين ، لكن لا شيء غير ذلك . والواقع أنه على الرغم من أن " جرين " كان أول مفكر بريطاني يجعل التصورات السياسية عند أرمسطو وهيجل تحمل صبغة طبيعية في إنجلترا ، فإنه لا يزال يقع تحت تأثير المذهب الفردي الذي كان رائجا في عصره .

ومع ذلك فان نظرية " جرين " السياسية تتطوى على تزيق فعال للمذهب الفردي إذ أن فكرتها الأساسية هي أن الأفراد وحقوقهم تصبح تجريدات لا معنى لها اذا ما انفصلت عن الكل الذي تنتمي اليه . فالحقوق هي قدرات ينبغي صيانتها للناس وحماية ممارستها حتى يعملوا لتدعيم الصالح العام . والخير الاجتماعي ، فهي مسائل معترف بها لأداء الواجب نحو المجتمع . ومن ثم فالحق الوحيد الجوهرى للإنسان هو حقه في أن يكون انساناً فاضلاً . لقد ظل العالم لقرن ونصف تقريباً يسمع فقط عن حقوق الإنسان . أما القول بأنها تنشأ من واجباته نحو مجتمعه ، فتلك هي الحقيقة الكبرى التي يؤكدتها " جرين " ويؤدي تجاهل هذه الحقيقة إلى استهانة الفرد بالدولة وعدم احترامها . وغاية الإصلاح الاجتماعي والسياسي الأساسية هي تأدية الواجبات من خلال ممارسة الحقوق بطريقة سهلة ، وعدم اللجوء بالحقوق وحدها بدون الواجبات .

(٥) حق الملكية : (١)

ويرتبط حق الملكية بحق الحياة ارتباطاً وثيقاً ، فالملكية هي وسيلة الحياة ، وهي مُحصلة حيازة الأشياء بواسطة ذات دائمة تطالب بالتعبير الحر عن نفسها ، وما يضع الانسان ارادته عليه يصبح ملكاً له . ويعتمد وجود الملكية على الحيازة ، واعتراف الآخرين بتلك الحيازة . انّ الناس يجتمعون معاً لتعزيز المصالح التي تُسمى مشتركة . ويعترف كل منهم بالآخر على أنه موجود حر ، وبنشاطهم الذي يسهمون به في تحقيق الصالح العام أو الخير المشترك يخلقون الملكية . ومن ثم فالملكية مؤسسة أخلاقية : " كجهاز دائم لتحقيق خطة الحياة ، وللتعبير عما هو جميل ، أو لتقدير الرغبات الخيرة " وحيازة الملكية هو الشرط الضروري لبلوغ الحياة الأخلاقية . ولما كان الناس لا يملكون قوى متساوية لفهم الطبيعة ، أو لما كانت قدراتهم مختلفة ، مؤهلاتهم مختلفة ، فلا بد أن تكون الملكية غير متساوية . ومن ثم فإن الفروق بين الأغنياء والفقراء ، هي فروق ازالتها . ووجود هذه الفروق لا يبرر الغاء الملكية الخاصة . وانما المبرر الوحيد للتدخل في الملكية هو استخدام حرية اكتساب الملكية وحيازتها بطريقة تعوق حرية الآخرين . وليس هناك مبرر على الإطلاق للظن بأن زيادة ثروة انسان ما سوف تعنى انخفاض ثروة الآخر ، فالثروة قابلة لزيادة غير محدودة . وليس من الضروري أن يكون زيادة نصيب

(١) الشخصية عند هيجل هي أساس الحق المجرد ، ولهذا فإن الأمر المطلق هنا هو : " كن شخصاً واحترام الآخرين بوصفهم أشخاصاً " . أي كغاية لا كوسيلة . والسبب أن الشخصية الانسانية وعي ذاتي تحدد نفسها بنفسها فهي الذات والموضوع في آن معا ، الأمر الذي لا يوجد في الأشياء ، ولا عند الحيوان ، ولذلك فليست لها حقوق وإنما تخضع لارادة الاشخاص ، وهكذا يكون للانسان حقوق على جميع الأشياء يستمدّها من كونه شخصاً أعني وعياً ذاتياً لا متناهياً ولهذا فإن من حق الانسان أن يضع يده أو ارادته بلغة هيجل على الأشياء ، وذلك هو حق الملكية . راجع " أصول فلسفة الحق لهيجل .. " ص ١٩١ وما بعدها من طبعة مذبولى .

الفرد منها يعنى الانتقاض من نصيب فرد آخر ، والاستثناء الوحيد هو الأرض ، فلما كانت مساحتها محدودة ، فان قصر حيازتها على قلة قد يعوق الآخرين عن اشباع مطالبهم . وولجب الدولة أن تراعى عدم ممارسة حق الملكية بطريقة تخلق ظروفًا غير مقبولة لتطوير الشخصية الأخلاقية .

والأسرة كمؤسسة اجتماعية - مثل اكتساب الملكية - تعود الى جهود المرء لتحقيق امكاناته الذاتية ، وهى " تتطوى على تصور يقول ان خير المرء الذى يسعى اليه يشتمل على تصور خير الآخرين ، ويرتبط به بواسطة العلاقات الجنسية أو العلاقات التى تنشأ عنها " وتكوين المنزل لا يكون الا برضا متبادل بين الرجل والمرأة ليكونا شخصاً واحداً بحيث تندمج شخصيتهما المنعزلة فى وحدة مشتركة . وبناء على ذلك يكون لكل منهما على الآخر مطالب متبادلة . ومن ثم فالزواج لابد أن يكون واحداً . وحق الزوج على زوجته ، وحق الزوجة على زوجها هو حق فى مواجهة الآخرين جميعاً " فهو حق المطالبة بسلوك معين من شخص معين ، وأستبعاد مطالبة الآخرين بهذا الحق فى الوقت ذاته " (١) . والزواج الواحدى ، من ناحية أخرى ، ضرورى لانجاب الأطفال من نفس الوالدين . ولا تكون للتربية المنزلية ممكنة الا اذا مارس الأب والأم معاً سلطة على أطفالهما ، ومالم يحب الأطفال ويطيعوا الوالدين على حد سواء والمثل الأعلى للحياة الزوجية هو أن مشاركة الزوج والزوجة ينبغى أن يكون سن أجل الحياة ، ومن ثم فلا ينبغى أن يكون حدودها اللذة الخالصة لحيتهما . ومن هنا فينبغى على الدولة أن لا تجعل الطلاق وانحلال الزواج أمراً سهلاً أكثر ما ينبغى (٢) .

T.H. Green : Ibid , p . 179 – 180

(١)

H.Haldar : Neo Hegelianism , p . 70 .

(٢)

ثامنا : فلسفة الدين :

فلسفة الدين عند " جرين " تتبع مباشرة من الميتافيزيقا . وهو يعبر عنها بلغة جميلة فى خطابات " شاهد على الله والايمان " . وتسير خيوطها الرئيسية على النحو التالى :

الله هو الذات المثالية العليا ، وامكان تحققها هو غاية حياتنا الأخلاقية ، ولا يعنى ذلك أن الله هو مجرد مثل أعلى فارغ فحسب إذ لو صحَّ ذلك لكان وجوداً بالقوة ولا يكون موجوداً بالفعل . فما هو ذات ناقصة جاهلة - من وجهة نظرنا - ليس سوى أمكان فحسب - اذا ما فهمناه فهماً سليماً - أما الذات الواقعية الحقيقية فهى التى ينبغى أن ننظر اليها على أنها الشئ الوحيد الموجود بالفعل ، والذى يدين بوجوده الفعلى الى كونه هو نفسه الوجود بالقوة الواعده التى يمكن أن نكونها : " النتيجة التى تبدو لأى انسان يفهم عملية التطور هى أن الوجود المتطور هو الواقع الحقيقى ، وهو فى قابليته أن يصبح كذلك تستمد منه الذات التى تخضع للتطور طبيعتها الحقة " والله بوصفه ذات الانسان المثالية ، فإنه يتحد معها . " لكن ليس مع انسانية مجردة أو الانسانية مجتمعة ، وانما مع الانسان الفرد " غير أن اثبات الهوية بين الله والانسان لا يعنى أنه لا يوجد اختلاف بينهما ، فالهوية مستحيلة بدون الاختلاف طبقاً للمبدأ الهيجلى الشهير ، فالطفل هو وجود بالقوة يصبح رجلاً بالفعل فيما بعد ، ومعنى ذلك أنه امكان أن يصبح الطفل رجلاً ناضجاً ، فالطفل لأن متحد بطريقة ما مع الرجل الناضج ، لكن ذلك لا يعنى أن الطفل هو نفسه الرجل الناضج ، فهوية الله مع الانسان هى " هوية الذات مع الذات " وفى حالة هوية بذرة البلوط مع شجرة البلوط ، فان الهوية لا توجد بالنسبة لهما ، بل بالنسبة للملاحظ الخارجى . " أما فى المسار الذى يشكل الحياة الأخلاقية ، فإننا نجد أن البذرة والتطور ، الوجود بالقوة

والوجود بالفعل هما شئ واحد ، ونفس الوعي بالذات " فنحن فى حالة وعينا بأنفسنا نعى الله . غير أن معرفة الله ليست كمعرفتنا بالموضوعات الجزئية . فنحن نعرف الشئ الجزئى بوصفه عنصراً من عناصر العالم ، أما الافتراض السابق ، والتضاييف الضرورى لهذا العالم فهو الذات العارفة . وعلى حين أن العقل هو مصدر معرفتنا بالعالم ، فإنه لا يجد أن مثله الأعلى للكمال قد تحقق فيه . ذلك لأن هذا المثل الأعلى مرتبط بوعينا بالذات : " كما أن وعى الذات هو فى وقت واحد سلب واتحاد للأشياء جميعا ، وهو مالا نعرفه بل نكونه ، ثم نعرف من خلاله " . ونحن على ضوئه نعرف نواقصنا وعيوبنا ، وهى أمور ينبغى أن نعرفها لكننا لم نعرفها بعد . ويبقى أن نعملها لكننا لم نعملها بعد . " انه عنصر الهوية بيننا وبين الوجود الكامل الذى هو فى تحققه الكامل ما نكونه نحن من حيث المبدأ والامكان . والقول بأن الله موجود ، يلزمنا ان نقول بنفس اليقين أن العالم موجود وأننا موجودين . أما ما هو (الله) ، فإننا لا نستطيع ان نقول بنفس الطريقة التى نكون بها للقضايا عن عالم الواقع . لكنه يدفعنا الى أن نسعى لأن نصبح مثله ، وأن نصبح متحدين معه عن وعى . وأن تكون لنا ألوهيته . وبهذا المعنى فإن العقل يتلألأ فى حياة الايمان " .

ولا يمكن لمثل هذا الايمان أن يستند إلى أحداث تاريخية مزعومة يقال أنها وقعت فى الماضى البعيد . ومن ثم فلا ينبغى ان تؤخذ المعتقدات المسيحية بحرفيتها ، بل أن نفهم على أنها تعبير مجازى عن الحقائق الأزلية فى الدين التى يمكن للعقل وحده أن يكون شاهداً عليها . ففى موت المسيح وقيامته ، مثلاً نجد الطبيعة الالهية للروح متجسدة ، ويبدر الطريق إلى الحياة السعيدة المباركة متحداً مع الله . فالله لا يكون واحداً الامن حيث أنه يعود من اغترابه الذاتى فى العالم . فهو ليس موجوداً فى مكان ما فوق السحاب ، وإنما هو قريب منا ، يعيش فينا ، ويفكر ويعمل ويشعر فى أفكارنا وأفعالنا ومشاعرنا . وفى

انتصاراتنا إنتصار له وفى فشلنا فشل له ، ولكنه أيضا فوقنا ويتجاوزنا . وهو الروح بما هو كذلك ، وليس مجرد وجود أسمى . والطريق إلى بلوغ التوافق معه هى أن نعيد فى حياتنا اليومية دور صلب المسيح . أنانيتنا أو محالة العثور على اشباع فيما لا يقدم لنا هذا الاشباع هى التى يبقينا منفصلين عنه . ان جذور الخطيئة هى أن لا نعرف شيئاً أعلى من الذات المتناهية ، وأن تستغرقها غاياتها التافهة . والخلاص يعنى أن المرء لابد أن يموت فى المسيح أو يميت الذات الدنيا لكى يرتفع الى الله ، إلى الحياة الروحية : حياة الحب والاحسان . يرتفع " إلى معبد الأخوة المسيحية التى لا يبحث أحد فيها عن خيره الخاص أو مصالحه الذاتية ، وإنما يسعى لمصلحة كل فرد آخر . إلى خير الآخرين حيث يقيم الله . والمؤمن الحق بالمسيح هو مَنْ يرتفع فوق ذاته المحدودة كما فعل المُخلص نفسه ، ويحقق وحدة الله مع الانسان : " ان خطايانا ولا شئ غيرها هى التى تفصلنا عن الله . والفلسفة والعلم عند أولئك الذين لا يستهدفون الحديث عنهما فحسب ، بل يريدون معرفة قدرتها لا يفصلان شيئاً سوى جعل نوره (نور الله) أشد وضوحاً ، وحرية خدمته أشد اكتمالاً . حيث تنمو دلائل وجوده مع الزمن : فى الكتب العظيمة ، والقدرة العظيمة ، وفى جميع العبارات الروحية التى نتعقبها خلال تاريخ الأدب ، وفى الحب الذى هو انكار الذات الذى تعلمناه فى المهد ، وفى المؤثرات الأخلاقية للحياة المدنية ، وفى الأخوة الحميمة للمجتمع المسيحى . وفى المراسم المقدسة لهذه الأخوة وفى العبادة المشتركة . وفى رسالة الوعاظ - فى ذلك كله هناك روح واحدة هى التى نتحدث . فها هنا تشرق شمس الله . وإذا لم تصل الى القلب ، فالسبب هو أن القلب مظلم من داخله ، والأنانية التى نتغلب عليها هى التى تمنع اتصالنا به لنكون شخصاً واحداً معه ، شخصاً واحداً مع " الاخلاص والحقيقة " .

ان الوعى بالله ليس مجرد برهان على وجوده : انه حضور الله ذاته فى داخل أنفسنا وانك تجار بالشكرى لأنك كلما بحثت عن الله فانك لا تعثر عليه ، فلا عين تراه ، ولا اذن تسمعه . غير ان لثبات وجوده لا يمكن ان يتحقق على نحو ما تتحقق وقائع العالم المادية . وليس السبب انه بعيد جداً عنا ، فهو على العكس قريب جداً منا . لكنك لا تستطيع ان تعرفه كما تعرف الوقائع المادية الجزئية التى ترتبط بها . لكنك بهذه الطريقة أيضاً لا تستطيع ان تعرف ذاتك ، مع أنها ذاتك أنت . ولا أن تعرف ما تكون عليه لكنك تستطيع أن تعرفها وهى تسعى إلى الله لتصبح ذاتاً حقة ، على أنها التجلى الالهى : " لا تقل أنه فى أعماق قلبك الذى يصعد إلى السماء ، ويهبط إلى الأعماق " لتعثر على الله فى ثرى عالم آخر أو فى أعماق الطبيعة : " ان كلمة الله هى تقريبا أنت ، بل حتى على لسانك ، وفى قلبك " أنها الكلمة التى صنعت الانسان ، والتى تعبر عن نفسها فى جميع المساعى الرفيعة ، وفى الحب الذى يصاحبه عذاب وألم وفى البحث المخلص عن الحقيقة الذى طبع البشرية حتى الآن بطابعه الأخلاقى . وهى الآن تتحدث فى ضميرك . أن الله الكامن فى أعماقك هو الذى يكافح لكى يصل إلى الله .

تحدث إليه فهو يسمعك ، فالروح وحدها هى التى تلتقى بالروح ، أنه أقرب اليك من نفسك ، ومن يدك ، ومن قدمك " .

"الفصل الثالث"

• ادوارد کیرد

• (۱۸۳۵ — ۱۹۰۸)

أولا : حياته :

١ - الميلاد والنشأة :

ولد ادوارد كيرد فى جرينوك فى ٢٣ مارس عام ١٨٣٥ ، الابن الخامس لسبعة أبناء لـ " جون كيرد " الذى كان يعمل مهندساً فى إحدى شركات المدينة . وقد توفى الأب عام ١٨٣٨ عندما كان ادوارد فى الثالثة من عمره فلم يترك أى انطباع عنده ، وأن كان يروى عنه أن طريقته فى الحياة كانت جامدة ونظريته صارمة ، كما كان ، كثير القراءة فى كتب الدين واللاهوت التى كان يكتب عنها تلخيصات ومذكرات ، ولا شك أن الأبناء ورثوا عنه العناية بالدين ، والاهتمام بالثقافة وهى سمة تميز بها جميع أبنائه .

توفى الأب ، وترك الأم " جانيت Janet " أرملة مع سبعة أطفال لم يبلغ أكبرهم الثامنة عشر بعد وأصغرهم طفلاً رضيعاً ، مع موارد ضئيلة ، ساعدها مستر وير Weir فعمل كوصى وصديقاً مخلصاً " للأم وأطفالها " . وإن كان ساعدها الأول بغير شك هو ما حباها به الله من تفاؤل طبيعى ، جعلها توجه تربية أطفالها توجيهاً جيداً ، فارسلتهم الواحد بعد الآخر الى " أكاديمية جرينوك " ، وشاهدت نجاحهم وراقبت ازدهارهم حتى أصبح بعضهم رواداً فى عصرهم . واكتفت فى سنواتها الأخيرة بالاستمتاع بقراءة روايات " سيرولتر سكوت " وبصفة خاصة بالاستماع إلى ابنها ادوارد وهو يقرأ لها هذه الرويات عندما يزورها بين الحين والحين فى بيتها القديم ، وماتت فى هدوء فى التسعين من عمرها .

أما " ادوارد " فقد قضى سنوات طفولته الأولى فى رعاية عمته الأنسة " جين كيرد " التى تبنته وكانت تعيش فى الطرف الآخر من المدينة . كان

الطفل رقيقاً هادئاً لا يميل إلى اللعب ، صافى الذهن . فى الوقت ، الذى كانت فيه عمته عميقة التدين ، قاعات أن تأخذه معها لتأدية الشعائر الدينية الكثيرة عدداً والطويلة زمناً . وهو يروى أن سلوكه ذات مرة كان سيئاً حتى أنه طرد . كما يروى أيضاً أنه ذات ليلة كان يغط فى سبات عميق عندما هبت عاصفة عاتية أحدثت ضجيجاً عالياً ، فجرى الطفل الصغير حافى القدمين إلى غرفة عمته وأيقظها وهو يقول : " إسأل الله أن يوقف تلك العاصفة ! " (١) .

تلقى انوار كيرد أول تعليم له فى اكاىمية جرينبروك " . غير أن الأساليب الى كان يتبعها دكتور براون مدير الاكاىمية لم تكن تعجب الصبى الهادئ الرقيق الذى ظل طوال حياته ينفر من العنف والسلوك الحاد . لكنه وقع لحسن حظه ، فى عام ١٨٤٧ تحت تأثير استاذ من نوع مختلف تماماً ، أستاذ جديد ثم تعيينه فى الاكاىمية ، واستطاع على الفور أن يفهم الصبى جيداً ، كما فهمه الصبى بدوره ، وفى الحال تخلى الصبى عن كسله والتفت الى دروسه وأصبح محباً للكتب يقرأ بشغف كل ما تقع عليه عينه وبرز فى المدرسة حتى نال جوائز فى الرياضيات وغيرها من المواد . وكان تغيره ظاهراً حتى قيل أنه " نتيجة لتصميم داخلى " فنأججه لم تكن مؤقتة . فقد ارتبط بمعلمه بصداقة وثيقة كانت نادرة فى اسكتلنده فى تلك الأيام .

هذا المعلم الجديد هو " ديفيد داف David Duff " الذى كان رجلاً عظيماً كرّس نفسه للعلم فى اسكتلنده ، رُسم كاهناً فى الكنيسة المشيخية ، وأصبح أستاذاً لتاريخ الكنيسة . وتوفى عام ١٨٩٠ .

(١) Sir Henry James and John Muirhead : The life and philosophy of
Edward Caird, Thoemes Bristol , 1991 p. 9 .

وربما كان من الصواب أن نقول إن " إدوارد كيرد " عندما ترك رعاية " دكتور دف " كانت حياته قد تشكلت بالفعل وتحدد مسارها . فقد التحق بعد ذلك بجامعة " جلاسجو " في بداية فصل الشتاء للعام الجامعي ١٨٥٠ / ١٨٥١ وانتظم في دروسه أولاً في الآداب ، ثم في اللاهوت حتى نهاية العام الجامعي ١٨٥٥ / ١٨٥٦ ، ثم بعد ذلك في عام ١٨٥٦ / ١٨٥٧ . وعلى الرغم من أنه كان مقيداً في جامعة اليوم Album كطالب في اللاهوت ، فإنه غاب عن قاعات الدرس طوال العام . وربما كان اعتلال صحته وراء دراساته المتقطعة . ومع ذلك فقد نال الجائزة الثالثة والسابعة في الآداب الكلاسيكية (الأدب اليوناني اللاتيني) . ونال بعد ذلك الميدالية الذهبية في المرحلة المتقدمة من الأدب اللاتيني ، و " الوشاح الأزرق " في الانسانيات . كما تُرجم محاوره " مينون " لأفلاطون . ونال عنها أفضل جائزة في الترجمة ، لكنه لم تسجل له إنجازات خاصة في " المنطق " أو " فلسفة الأخلاق " ويبدو أنه لم يتأثر قط بأساتذة هاتين المادتين (١)

وكان من أصدقائه بالجامعة مجموعة من الشباب الذين أصبحوا مشاهير فيما بعد . وكان كيرد مع بعض زملائه يشكلون جماعة تظن أنها ردايكية يؤمنون بتقدم الشعب ، وحرية التعليم وتوسيع دائرة الاقتراع العام ، وحقوق الرجل ، وحقوق المرأة وفي الوقت ذاته كنا نشعل حماساً بعبادة البطل والبطولة لكارليل . فقد كانت حماسنا لكارليل لا مثيل لها .. رغم ما كان يشاع عنه أنه من الملحدين ، أو من الطبيعيين المؤلهة أو حتى من أصحاب وحدة الوجود .. (٢) .

Ibid , p. 15 .

(١)

Ibid, p. 17 .

(٢)

اعتلت صحة " كيرد " ربما من الافراط في الدراسة والارهاق في البحث ، فانتقل في عام ١٨٥٦ الى " سانت اندروز " وربما كان هواء البحر هو الذي جذب كيرد إلى هذه المدينة العتيقة .

وفي ذلك الوقت كان " فريير " يشغل كرسى فلسفة الأخلاق . كما كان من الميثافيزيقيين اللامعين في اسكتلنده آنذاك ، ظل يحاضر في " المعرفة والوجود " و " تاريخ الفلسفة " سنوات طويلة وقد قدم تاريخ الفلسفة بشكل حي مع مقدمات مثيرة عن الفكر اليونانى ، وكذلك عن الفكر الانجليزى من " لوك " فصاعداً . وأن لم يكن معروفاً على نحو دقيق ، ما إذا كان " كيرد " قد إنتظم فى محاضراته أم لا . كما أننا لا نعرف ما إذا كان " فريير " قد عمق عند كيرد الاهتمام بالفلسفة ، أو قدمه إلى الفلاسفة المثاليين العظام الذين كان " فريير " كما قدمنا ، أول قارئ عظيم لهم فى هذه البلاد (١) .

غادر " كيرد " سانت اندروز فى ربيع عام ١٨٥٧ دون أن يسترد صحته ، وبقي مع شقيقه الاكبر " جون " الذى كان قد رسم ، فى ذلك الوقت ، كاهناً فى أبرشية " ايرول Erol " كما أصبح معروفاً فى اسكتلنده كلها كأحد الوعاظ الدينيين . وإن كان أسلوبه فى الطابة أكثر مأساوية مما سصبح عليه فى نهاية حياته . كما كانت سلطته على مستمعيه هائلة ولهذا قال عنه شقيقه ادوارد " انه ما أن يعطى خشبة المسرح ، حتى يصبح بسهولة شديدة ممثل فى عصره ! " .

كانت إقامة ادوارد كيرد مع شقيقه " جون " مفيدة مع جميع الجوانب ، فقد وضع تحت رعاية طبية جيدة ، وأشرف عليه أكثر الأطباء خبرة ومهارة "

دكتور وايلي " الذي كان يصحبه في كثير من الأحيان لزيارة مرضاه ، ويروى له في الطريق حكايات كثيرة ، مما جعل العلاج ناجحاً ، ومن الآن فصاعداً حتى سنوات عمره الأخيرة ، لن تتقطع درساته الجادة بسبب المرض أيا كان نوعه !

ومن الفوائد الأخرى لهذه الإقامة أن لقاء الشقيقتين كان يتم لأول مرة ، فهاتنا يجتمعان ويشتركان في الاهتمامات والاهداف التي استمرت معهما طوال حياتهما وأثناء هذه الإقامة الطويلة مع شقيقه الأكبر كان مجرى حياة " كيرد " يتخذ أهم منعطفاته ، فقد تخلص تماماً عن فكرة أن يصبح قسيساً في إحدى كنائس اسكتلنده التي كانت تراوده منذ صباه . ومن هنا فقد عاد الى جامعة " جلاسجو " وانتظم في دروس اللاهوت ، ونال بالفعل جوائز في عام ١٨٥٨ / ١٨٥٩ . لكنه بدا الآن يوجه أنظاره الى جامعة اكسفورد ويتطلع إلى حياة العالم والمفكر (١) .

وقد يكون السبب في اقلاعه عن ممارسة مهنة القسيس هو ما شاهده في شقيقه " جون " من مواهب عالية كال فصاحة في الخطابة ، والحماس العاطفي المتأجج ، والأشارة المأساوية وهي كلها خصال كانت غريبة عن طبعه ومزاجه ، مما جعلته يستخف بمواهبه في هذا الميدان لأنه " كان يأسف بعمق في اللحظات التي يشعر فيها بعجزه عن الكلام عندما يشعر أنه قوي " (٢)

٢ - تأثير كارليل :

في ذلك الوقت انتشر تأثير " توماس كارليل " انتشاراً واسعاً في كل مكان ، كما كان ملهماً لعقول الشباب الذين كانوا من المؤمنين " بعبادة البطل "

(١) The Cambridge Dictionary of Philosophy , Ed. By Robert Audi, 1995 , p. 97 .

Ibid, p. 21 .

وكانت جمرات النار هذه لا تزال تشتعل داخل " كيرد " عندما ألقى محاضرة عن " عبقرية كارليل " بعد ذلك بسنوات عديدة عندما أصبح أستاذاً بجامعة جلاسجو ^(١) . بدأها بالحديث عن أفضل وسيلة لدراسة كاتب عظيم " أن نسير معه بذهن مفتوح متقبل وبلا نقد كبير ، بل أن نترك طريقته في التفكير تتغلغل في عقولنا حتى تصبح جزءاً من جوهرنا . ومالم نفعل ذلك فسوف تكون انتقاداتنا غير مقنعة .. ^(٢) . ويقول كيرد بعد ذلك أن " كارليل مارس ، في زمانه ، تأثيراً ساحراً قوياً على الشباب الذين كانوا في بداية التدريب على التفكير . " ^(٣)

لقد كان تأثير كارليل في كيرد هائلاً وشاملاً ، رغم اختلافهما مزاجياً - في جميع الجوانب التي اهتم بها ، سواء في الفلسفة أو الأخلاق أو القضايا الاجتماعية والموضوعات الدينية . ثم بدأ يتعلم كيف يعرف عن الفلاسفة المثاليين أفضل مما يعرفه كارليل نفسه الذي كان يدين لهم بما هو جوهرى في الجوانب الايجابية من فلسفته . والحق أن كارليل لم يكن المرشد ، ولا الدليل لكيرد ، في مغامراته التأملية في سنوات نضجه ، وإنما هو الذى أشار إلى الطريق الذى نخرج به من المعتقدات الدينية إلى العالم الخارج الواسع . ولقد عَبر " كيرد " عن تقديره لكارليل وعن دينه الخاص ودين عصره نحوه في العبارة الآتية : -

(١) نشرت هذه المحاضرة في كتابه " مقالات في الأدب والفلسفة " المجلد الأول من ص ٢٣٠ حتى ص ٢٦٧ .

(٢) Edward Caird : Essay on literature and philosophy Vol. I, James Madehase and sons , 1892

Ibid , p . 230

(٣)

" سيكون من الصعب أن تقول أن هذا البلد (إنجلترا) لا يزال خارج
المجرى الرئيسى للثقافة الأوروبية . ومن المؤكد أنه لن يكون من المبالغة أن
نقول أن كارليل حطّم إلى حد ما - الحدود الضيقة التى انغلق فيها الأفق الثقافى
أو العقلى . فمن ذلك ، مثلا أن كارليل كان أول مَنْ اكتشف فى هذا البلد ،
المعنى الكامل للحياة العظيم للأدب الألمانى ، والدعم الهائل الذى جلبته مثالية
الشاعر وفلسفته لايمان الانسان الضعيف . فهو أول مَنْ قنّم بطريقة محددة ،
أفكاراً جديدة عن الانسان والعالم مما انطوى عليه الأدب الألمانى .. وأول من
سمعنا منه كلمات عظيمة عن " جوته " و " شيللر " و " ريختر " و
" نوفاليس " .. (١) .

وفى ١٣ أكتوبر عام ١٨٦٠ التحق " كيرد " بكلية باليول " بجامعة
اكسفورد حيث كان يقوم بالتدريس نخبة من خيرة الأساتذة من بينهم " بنيامين
جويت " صاحب الترجمات الشهيرة لمحاورات أفلاطون . وو . ل . نيومان
الذى نشر " السياسة لأرسطو " الذى كان يحاضر فى تاريخ اليونان .

وفى جامعة اكسفورد إرتبط مع زميل له هو " توماس هل جرين " .
بصداقة وطيدة كما تأثر به تأثراً قوياً . فقد كانت هناك أشياء كثيرة مشتركة
بينهما . حتى أن المبادئ الأساسية للفلسفة المثالية التى سوف يعلمها الاثنان
سوف تكون واحدة فى جوهرها . ولقد وصف بروفسور مويرهيد هذا الارتباط
الوثيق بينهما بقوله : " نادراً ما نجد طوال تاريخ الفلسفة ، رجلين توحد ذهنهما
وفهم كل منهما الآخر - نادراً ما نجد فى تصورى صديقين مثل : جرين
وكيرد .. " (٢) .

وفى ٨ مايو عام ١٨٦٤ بعد أن أدى امتحاناً أظهر فيه " قدرة فائقة " على حد تعبير أحد الممتحنين ، اختير " كيرد " زميلاً فى كلية ميرتون حيث عُين - بعد هذا الاختبار مباشرة ، معلماً فى الكلية ، وهى مهنة ظل يمارسها حتى ٦ مايو عام ١٨٦٦ .

٣ - مرحلة الأستاذية : أستاذ الأخلاق فى جلاسجو :

فى عام ١٨٦٦ اختير كيرد استاذاً للفلسفة الخلقية فى جامعة " جلاسجو " من بين عدد كبير من المرشحين ، وقد كان سعيداً بهذا المنصب سعادة لا توصف . كتب يقول " لم يصل طموحى فى الماضى أبعد من تدريس الفلسفة فى إحدى الجامعات الاسكتلندية ، وفى هذه الجامعة بالذات التى أدين لها بالشئ الكثير " (١) .

ولقد كان تعيين كيرد فى جامعة جلاسجو أمراً له أهميته العظمى فى نشر الحركة المثالية ، اذ جعل لها مركزين قويين : فقد جعل كيرد من جلاسجو معقلاً للمثالية فى اسكتلنده . وهكذا بدأ ما يمكن أن يسمى بحركة تطويق للفلسفات السائدة ، فتولت اكسفورد ، أساساً مهاجمة التفكير التجريبي والتطوري عند " مل " و " بين " ، و " سبنسر " و " دارون " وهكسلى " ووجهت جلاسجو هجومها ، فى المحل الأول ، إلى مذهب " هاملتون " الذى كان يسيطر عندئذ على الجامعات الاسكتلندية . وفى هذا الصدد أحدث كيرد انقلاباً : فعندما ترك جلاسجو ليخلف جويت عميداً لباليلول ، بعد سبعة وعشرين عاماً من الكتابة والتدريس ، كان قد أنشأ جيلاً كاملاً من الهيجاليين الشباب الذين خلفوه فى السيطرة على الأرض التى غزاها ووسعوها . وبعودته إلى اكسفورد ملا أخيراً

تلك الثغرة التي خلفها وفاة جرين المبكرة ، وأعاد الحركة المثالية الى الكلية التي بدأت فيها ، ودعّمها هناك بشخصيته القوية وشهرته اللمعة (١) .

وليس من الصعب أن نتعرف على أثر كيرد في تلامذته في جامعة جلاسجو ، يقول واحد منهم هو دكتور جيمس بونار " : لم يستطع معظمنا قط أن يوفى ادوارد كيرد حقه من التقدير ، كما أننا لا نستطيع أن نقول انّ هناك أمراً من أمور الروح لسنا مدينين لكيرد بتشكيله على نحو ما هو عليه الآن عندنا .." ويقول آخر " لقد كان فكره الحي يتجدد يومياً ، كذلك عرضه اللامع ، وتعاطفه معنا ، وكذلك المعاناة التي لا حد لها التي كان يعانيها كيرد في مقالاتنا وبحوثنا التي لا تنقطع ، مع تشجيعه الدائم لنا . كان يقول " من المهم أن تكون الفلسفة حقة ، ومن المهم أن تكون معقولة . لكن أن تكون معقولة هو أكثر أهمية من أن تكون حقة " . تلك هي روح تعاليمه . وشجعنا على أن نؤمن أن ما هو حق لابد أن يكون معقولا . وذلك ، في ظني ، ما جعل فكره يأسرنا في تلك الأيام " (٢) .

وليس من السهل أن نكتشف سر التأثير غير العادي الذي كان كيرد يمارسه على تلاميذه . فلم يكن فصيحاً ، مثل شقيقه جون كيرد ، ولم يحدث أن ظهرت لمعات فجائية في محاضراته ، ولا إنفعالات طاغية - لم يكن ثمة سوى إخلاص تام للفكر ، وبساطة متناهية في إلقاء المحاضرات ، وفي عرض الفكرة ، ومع ذلك فلم تكن نملك سوى إحترام شخصيته القوية الهادئة . ومن هنا

(١) رودلف ميتس : " الفلسفة الانجليزية في مائة عام " ترجمة الدكتور فؤاد زكريا

ومراجعة الدكتور زكي نجيب محمود ، الجزء الأول ، دار النهضة العربية بالقاهرة

عام ١٩٩٣ ص ٣٥٣ .

The life and philosophy of Edward Caird , p. 57 .

(٢)

فقد إرتبط بتلاميذه " بعلاقة سقراطية " واضحة لم يزعم أنه يملك " حكمة خاصة " أو أن يدعى أن هدفه أن يقودهم الى أية حكمة جزئية معينة ، بل كان يود أن ينتهى بهم إلى حكمة الحكيم فى كل العصور ، ومن المؤكد أن ذلك كان أحد المصادر الكبرى للأثر الذى مارسه على تلاميذه ، فهو المعلم وهم الحواريون مهمة المعلم تقديم تفسير روحى للحياة ، فيكتسب الحواريون وجهة نظر روحية ^(١) .

٤ - كيرد أستاذاً فى اكسفورد :

كانت جامعة اكسفورد التى عاد اليها كيرد عام ١٨٩٣ مختلفة أتم الاختلاف عن اكسفورد التى تركها عام ١٨٦٦ ، فقد شهدت هذه الفترة احياء عظيماً للفلسفة . مما جعلها تستحق تسمية جديدة هى حركة اكسفورد الثانية ^(٢) . فالمذهب المثالى الذى كان قد انتهى فى ألمانيا ، رحبت به إنجلترا وأعادت تفسيره وشرحه وتأويله . وعلى الرغم من أنه وجد بيتاً مبكراً فى جامعة " سانت اندروز " حيث كان بروفيسور " فريز " يضى قاعات الدرس ، وفى " أدنبره " حيث يعرضه دكتور هاتشسون سترلنج " بقوة واقتدار فان جامعة اكسفورد هى التى شكلته تياراً فلسفياً هائلاً ، ومنها انتشر فى البداية فى جامعة جلاسجو ، ثم بعد ذلك فى جامعات إنجلترا ، والمستعمرات ، والولايات المتحدة الأمريكية . لقد كان انبثاقه فى كلية باليول فى أوائل الستينات ، ومنها انتقل الى الكليات الأخرى فى الأعوام القليلة التالية ، حتى جرى بقوة فى أواسط السبعينات .

bid . p. 77

(١)

(٢) كانت حركة اكسفورد الأولى سابقة ، وأن كانت فى القرن التاسع عشر أيضاً ، لكنها حركة دينية استهدفت تجديد الفكر الكاثوليكي وممارسته داخل الكنيسة فى إنجلترا فى مواجهة النزعات البوتستانئية . وكانت القضية الأولى لهذه الحركة تغيير القوانين التى تربط الكنيسة بالدولة .

كان " بنيامين جويت " الذي يرتبط بعلاقة ما بهذه الحركة أستاذًا في باليول . كما كان توماس هل جرين قد حاضر منها كاستاذ للفلسفة الخلقية منذ عام ١٨٧٨ ، وكان ف. هـ. برادلى أستاذًا في كلية ميرتون . صحيح أنه قليلًا ما كان يشاهد ، لكنه في الوقت ذاته كان قوة فلسفية هائلة . كما كان شقيقه أ . س. برادلى أستاذًا في باليول . وكان معه ر.ل.نتلشب " بقوته النادرة وحدوسه واستبصاراته . كما كان بوزا نكيت زميلًا في الكلية " الجامعية " يرسى قواعد نظريته الشاملة حول تعاليم هيجل وجرين . وكان " وليم ولاس " يعمل مع برادلى في كلية مرتون " في تثبت الفكر الجديد ودعمه بترجمات وشرحه لمنطق هيجل وفلسفة الروح .

غير أن هذا العصر للذهبي كان قصير العمر ، فسرعان ما توفى هل جرين فجأة عام ١٨٨٢ ، وكذلك وفاة نتلشب أحدثت هوة يصعب ملؤها ، وفي السنوات القليلة التالية تقلصت هذه المجموعة الممتازة بانتقال الكثير منهم إلى أماكن مختلفة للتدريس أو للكتابة .

وفي هذه الأثناء ظهرت حركات جديدة ألهمتها مصادر أخرى مختلفة تماما ، توجهت إلى الشباب والشيوخ معا وهدت المثالية القديمة . صحيح أن " وليم ولاس " ظل باقيا في أرضه القديمة . غير أن " ولاس " كان - مثل نتلشب - لا يسعى إلى تكوين " تلاميذ أو حواريين " .. وهكذا أصبح المكان شاغرا في أوائل التسعينات ، واعتقد الكثيرون أنه لا يمكن أن يملؤه سوى استدعاء رجل من الزوال القدامى .

وجاءت وفاة " بنيامين جويت " عام ١٨٩٣ معززة دعوة معلم كفو يمثل التراث القديم . وهكذا أرسلت الدعوة إلى " إدوارد كيرد " وعلى الرغم من أهميتها الشديدة ، فقد أحدثت له ارتباكًا في حياته ، فهو الآن يحيط به حشد من

التلاميذ والأصدقاء وكان شقيقه جون كيرد - المدير - يشعر بوزنه وأهميته بالنسبة له . وهو سوف يغادر مكانا ينعم فيه بقدر عظيم من النجاح من أجل آمال مجهولة تغلب عليها صفات المغامرة . فضلا عن ذلك فسوف يتغير وضعه من الناحية المالية فسوف يقل دخله في الوقت الذي تزداد فيه مطالبه ، وشقيقة زوجته المريضة العاجزة التي ارتبطت به أكثر مما ارتبط بها ، كيف سيكون أثر الجو الجديد والبيئة الجديدة عليها . لهذه الأسباب مجتمعة لن يدهشنا ترده . كتب إلى واحد من تلاميذه للقدامي يقول : " من الصعب ، من نواحي كثيرة ، أن أترك جلاسجو ، وفي استطاعتي أن أقول إنه لا شيء يجعلني أفعل ذلك إلا ما قد حدث : دعوة بالاجماع من الكلية التي عمل بها " جويت و " جرين " .. (١) .

وفي أول ظهور رسمي له ألقى " كيرد " محاضرة في قاعة بالبول كانت خاصة بالمستمعين . وبعد أن أعرب عن إيمتانه لوكيل الكلية ، أشار إلى مدى دينه لاساتذة بالبول السابقين : " جرين ، وهنري سميث ، ونيومن " ووعد أن يسدد هذه " الديون التربوية " بالاسهام بنصيب بارز في التربية واللقاء المحاضرات . " وكانت الكلمة التي ألقاها جديرة برجل صاحب سمعة عريضة كفيلسوف اسكتلندي " على حد تعبير مجلة اكسفورد (٢) . ونقول المجلة نفسها عن محاضراته بعد ذلك (٣) : " كانت الحشود التي احتشدت في محاضرات استاذ بالبول ، ضخمة ، ويندر أن ازدحمت بها القاعة قبل ذلك . على الرغم من أن المرء لا يتوقع أن يحقق كيرد في جامعة اكسفورد نفس النجاح الذي حققه في

Ibid, p. 137 .

(١)

Ibid, p. 136 .

(٢)

(٣) عدد ٦ ديسمبر ١٨٩٣ وعدد ٢ مايو عام ١٨٩٤ من " مجلة اكسفورد " .

جامعة جلاسجو على مدى ربع قرن مضى . فنظام الجامعة في اسكتلنده مختلف تماماً . كما أن المحاضرات المتخصصة كان لها هناك أهمية أكثر بكثير مما تجده في جامعات إنجلترا العتيقة .. " .

كان كيرد في جامعة اكسفورد يقوم بالتدريس ثلاثة فصول : فيدرس المنطق في فصل الشتاء ، ومبادئ الأخلاق في فصل الربيع . ثم أفلاطون أو أرسطو في فصل الصيف . وإن كان الفصل الأخير قد تغير موضوعه ، فأصبح يقوم بدراسة مفصلة لكأنط . وكانت المحاضرات التي يلقيها في الأخلاق ، بصفة خاصة ، شعبية ومحبوبة . وكان أصل المقررات وأكثر عونا للطلاب . أما محاضراته في المنطق ، وعن كأنط ، فكانت في الأعم الأغلب صعبة .

ولكن من الخطأ أن نظن أن كيرد خلال سنواته في اكسفورد لم يكن سوى محاضر عظيم فحسب . كتب عنه بوزانكت يقول : " البحث الرفيع ، والسعى الدعوب والكفاح من أجل فهم الأشياء من أعماقها - تلك كانت حياة كيرد وروح إنتاجه الفلسفي^(١) . إن المعلم العظيم يعرف كيف يستخرج ماء الحياة من الصخر الجامد . ولما كان كيرد قد أبدى إهتمامه بالتدريس في اكسفورد فقد جعله ذلك يقرأ من جديد الفلسفة اليونانية بأسرها من منظور جديد . وعندما دُعي في المرة الثانية للقاء " محاضرات جيفورد " عام ١٩٠٠ . كان جاهزاً لوضع الثلج على أعماله الفلسفية ، بالقاء محاضرات - ثم نشرها بعد ذلك - ربما كانت من أعظم مؤلفاته وهي " تطور اللاهوت عند فلاسفة اليونان " ويقول بوزانكت عن هذا الكتاب : " هذا عمل بلغ الذروة : أن تعالج بدقة ومن وجهة نظر ميتافيزيقا الدين لا من وجهة نظر التعاليم القديمة في فلسفة أفلاطون وأرسطو - كان عملاً مثيراً عند عودته الى جامعة اكسفورد عام ١٨٩٣ ، ومن

(١) " محاضر الاكاديمية البريطانية " عام ١٩٠٧ / ١٩٠٨ ص ٣٨٣ .

هنا مست الحاجة إلى إدخال تعليمه في مناهج التعليم في جامعة اكسفورد . وعلى أية حال فقد كان اعجازاً بارزاً لرجل جاوز الخامسة والستين أن يحمل على عاتقه دراسة الفلسفة اليونانية من أفلاطون وأرسطو حتى أفلوطين والقدّيس أوغسطين . واضعين في الاعتبار أن ذلك قد تحقق مع سيطرة كاملة على التفاصيل الدقيقة ، ودقة في الحكم وسلامة في العرض . مما جعله أفضل كتاب مدرسي في الموضوع في اللغة الانجليزية ، وربما في أية لغة أخرى ^(١)

ويقول ج. سميث عن منهج كيرد في التفكير : " لم تكن فلسفته لتمضية وقت الفراغ ، وإنما هي العمل الجاد في حياته . لقد قيل عنه ذات يوم " أن عقله يعمل كما يعمل الضمير " . وطوبى لمن كان ضميره يعمل مثل عقله ! لقد ألف العيش مختاراً مع عظماء العقول في العالم ، وراح بصبر دعوب يدرك جوهر تعاليمهم ، ليجعل إدراك الآخرين لها أكثر سهولة . وكلما قرأ (ولقد قرأ على نحو واسع) أخذ يحلل ويشرح ، ويقارن الفقرة بالفقرة . ويكتف أسهامات عظماء المفكرين في صور وأشكال يسهل فهمها دون أن تفقد ثراءها أو أصالتها الأولى .. ^(٢) .

أما علاقة كيرد بتلاميذه فقد كان يحاول أن يقتضى أثر " بنيامين جويت " فيعرف هؤلاء التلاميذ فرداً فرداً ، لكنه لسوء الطالع كان على عكس جويت قليل الكلام معهم ، رغم أن محبتهم له ، بل محبة الكلية كلها لشخصيته لم تكن موضع شك أبداً .

(١) الفقرة السابقة نفسها من " محاضر الأكاديمية الانجليزية " ص ٣٨٣ .

(٢) " مجلة اكسفورد " ١٢ نوفمبر عام ١٩٠٨ .

إلى جانب اهتماماته الأكاديمية ، انشغل كيرد بقضايا اجتماعية كثيرة منها تقريب الهوة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة ، وهي مهمة وصفها بأنها تحل مركز الصدارة في العمل الاجتماعي في العصر الحديث . وكانت آخر القضايا التي شغلت اهتمامه: تحسين أحوال تعليم النساء في اكسفورد ، حتى انه انضم الى رابطة تعليم المرأة ، ثم رأس هذه الرابطة طيلة السنوات العشر الأخيرة من حياته . ولقد قالت عنه سكرتيرة الرابطة الأنسة روجرز : " إنه كان أهدأ ، وأخلص ، وأقوى صديق للرابطة " ! وكان يسمح للنساء بحضور محاضراته ، ويتقبل منهن ما كتبه للتلميذات من مقالات في الفلسفة . كما ناضل لمنح المرأة الدرجات العلمية المناسبة : كإيسانس الآداب أو تخصيص دبلوم لهن وقد كسب المعركة التي كان قد بداها الرعيل الأول في اكسفورد من أمثال " ولاس" و " كوك ولسن " وغيرهما . كما كتب في الصحف ، مثل جريدة التيمز Times مقالات قوية دافع فيها من وجهة نظره ، عارضاً الحجج التي اعتمد عليها في حسم القضية . مندداً بالعوائق التي عانت منها المرأة وسدت في وجهها طريق العمل ، وطريق التعليم في آن معا ، رغم شهادة الجامعات التي منحتها درجات علمية لجدارتها وتفوقها ، والنساء بصفة عامة قدرات على العمل إذا أتاحت لهن الفرصة .

٥ - خاتمة المطاف :

بدأ المرض يهاجم الفيلسوف بين الحين والحين . ثم اشتد عندما بدأت نوبات الشلل تهاجمه منذ عام ١٨٠٥ ، مما اضطر أستاذ باليول الى التقاعد نهائياً . وأشار عليه الأطباء بتغيير الجو على أمل أن يساعده هذا التغيير في الشفاء الكامل . فقام ببضع سفريات خارج إنجلترا . وجمع له أصدقاؤه مبلغاً من المال لعله يساعده على القيام بسفيرة مريحة مع زوجته . وكانت أهم هذه

السفريات رحلته الطويلة إلى إيطاليا التي صحبه فيها صديقه ج.أ. سميث . لكن رغم وجود مميزات كثيرة لهذه الرحلة فلا نستطيع أن نقول أنها عملت كثيراً على تحسين صحته . فقد ذكر لصديقه أن هناك شيئاً خطأ فهو بعد قراءته لصفحة واحدة من أى كتاب فلسفى مهم ، كان يشعر أنه لا يستطيع أن يتذكر سوى أشياء قليلة مما قرأ ، وربما لا يتذكر منه شيئاً قط ! ويقول الصديق مازحاً إننا لو طبقنا هذا المقياس نفسه ، ما كان فى استطاعتنا أن نترك الأطباء على الإطلاق !

فى إيطاليا لم تكن فنون روما وآثارها تستهويه ، ولا جذبت إهتمامه . أما ما كان يعمل على يقظته ويشد إنتباهه فيوليه قدراً من الاهتمام فهو أى شئ يمس حياة القديس أوغسطين ، أو دانتي ، أو بعض الكتب الاكاديمية أو أساتذة الفلسفة . فبعد يوم طويل من النزهة ، ومشاهدة الأماكن الطبيعية ، كان يحلو له أن يعود فى المساء إلى الجزء الخاص " بالفردوس " فى الكوميديا الالهية لدانتي فيقرأ فى الكتاب طويلاً فى الليل (مفضلاً أن يقرأ بصوت مرتفع) . كما لو كانت هذه القراءة فى ترجمة هذا الكتاب هى الهدف الحقيقى من زيارته لروما (١) .

ومن بين الزيارات القليلة التى قام بها " كيرد " زيارة قصيرة لزوج شقيقته وكانت بالبحر ، ولكنه شعر أثناء هذه الرحلة البحرية أن المرض يشتد عليه أكثر ، فتجنب الناس ، وانهمك فى قراءة تاريخ " تاسيتوس " (٢) .

(١) The life and Philosophy of Edward Caird , p. 157 .

(٢) تاسيتوس (٥٦ - ١٢٠ م) خطيب روماني وسياسى ومؤرخ كتب " الحوليات " ، " تاريخ الأباطرة منذ وفاة الامبراطور أغسطس " .

أشار عليه الأطباء مرة أخرى بزيارة الأماكن الطبيعية ، فقام المرة تلو الأخرى بقضاء إجازته في أجمل الأماكن الطبيعية في إنجلترا : منطقة البحيرات الانجليزية . لكنه كان يقضى هذه الإجازات وحيداً من ناحية ، غير مكترث من ناحية أخرى بهذه المناظر الطبيعية الجميلة .

لم يفده تغيير الجو أو الأماكن في شيء ، وإن ظل يقرأ ويتحدث قليلاً إلى أصدقائه لكنه كان يعاني من نوبات الشلل ، فضلاً عن إصابته " بمرض برايت ^(١) . وهكذا راحت شجرة البلوط تترنح . وفي مساء يوم الأحد أول نوفمبر عام ١٨٠٨ سقطت الشجرة إلى الأبد . وكتبت " مجلة اكسفورد " تقول :

" مات أستاذ باليول في مسكنه بطريق " باردويل " مساء الأحد أول نوفمبر ، مات إدوارد كيرد الزميل في الأكاديمية البريطانية ، وعضو المعهد الفرنسي ، والزميل السابق في كلية مرتون . وأستاذ الفلسفة الخلقية السابق في جامعة جلاسجو عن عمر يناهز الثالثة والسبعين " ^(٢) .

ودبجت فيه قصائد الشعر عن حياة الفكر الخالصة التي هوت ، وأستاذ الحكمة الذي خر صامتاً .

وأخيراً إستقر " إدوارد كيرد " في مثواه الأخير بجوار " توماس هل جرين " و " هنرى سميث " و بنيامين جويت " ، نظراؤه الذين قدموا خدمات جليلة بكلية باليول ، ولجامعة لكسفورد .

(١) " برايت " اسم طبيب انجليزي ، وكان الاسم يطلق كمرادف لوجود زلال في البول وهو يشمل أشكالاً عديدة من مرض الكلى المصحوب بزلال في البول - قارن " معجم العلوم الطبية والطبيعية " للدكتور محمد شرف - مكتبة النهضة ببيروت .

" ليس هذا وقت تلخيص اسهاماته في الفلسفة . فأعماله الفلسفية سوف تظل لفترة طويلة تتحدث عن نفسها للأجيال القادمة من الطلاب . أما الآن فان أصدقاءه الذين عرفوه جيداً سوف يذكرون كيف انعكس فكره العميق على حياته الخارجية وعلى شخصيته . فحياته الخارجية والداخلية تعبران عن روح واحدة ، روح الصفاء الجميل ، والقلب الكبير ، والإيمان بالخير وبالله .. لن تجد رجلاً من جيلنا استطاع مثله أن يتخلص من الأنانية والغرور ، ومن الأطماع الشخصية . فالأشياء الصغيرة والوضيعة تتلاشى في حضوره . لأنه لم يحب سوى الأمور العظيمة ، والرجال العظام . وفوق ذلك كله يحب الحقيقة التي يسعى جاهداً للظفر بها وإبلاغها للناس " (١) .

وفي اللوحة التذكارية في كنيسة باليول كتبت هذه الكلمات :

" الرجل الخير لا يمكن أن يناله أذى . لا في حياته ولا في مماته ، ولا يمكن للآلهة أن تهمله " (٢) .

وبعد عامين من وفاته أعدّ أصدقاؤه وتلاميذه لوحة تذكارية تحمل صورته نقش عليها هذه الكلمات :

.. عندما يصل الأمر إلى القلب ، عندها سيرحل . (٣) .

(١) حياة إدوارد كيرد وفلسفته " ص ١٦٠ وقارن أيضاً كتاب هيرال هاتدر " الهيجلية

الجديدة " ص ٧٦ .

(٢) أفلاطون محاوراة الدفاع " ٤١ هـ .

(٣) أفلاطون محاوراة فيدون " ١١٨ .

ثانيا : تصور كيرد للفلسفة :

فى عام ١٨٨١ لقى " إدوارد كيرد " محاضرة افتتاحية فى " الجمعية الفلسفية فى جامعة دنبره ، جعل عنوانها " مشكلة الفلسفة فى العصر الحاضر " (١) . وآدارها حول تصورهِ للفلسفة ومهمتها . وقال فى بدايتها أنه يرى من المناسب أكثر أن يتحدث عن بعض الملاحظات العامة حول طبيعة الموضوعات التى تدرسها الفلسفة بدلا من الحديث عن موضوع فلسفى معين . ولهذا فانتى أقترح أن يكون للموضوع الذى تدور حوله المحاضرة هو : " المشكلة العامة للفلسفة " ، والصورة الخاصة التى اتخذتها هذه المشكلة فى العصور الحديثة " (٢) . ثم يشرح ما يعتقد أن الروح الفلسفى تكمن فى قدرة المرء على تبني آراء الآخرين - دون إقحام أية أحكام مبتسرة ، واعتبارها مؤقتا كما لو كانت هى آراءه الخاصة . ثم له بعد ذلك أن يخضعها للنقد كيف يشاء ، ويطلب من الحضور أن يتحلوا بهذه الروح . (٣) .

يطرح كيرد بعد ذلك سؤالين هامين الأول هو : ما هى مهمة الفلسفة بصفة عامة ؟ والثانى : كيف عكست ظروف العصر الحديث من هذه المهمة ؟

ويجيب عن السؤال الأول بأن مهمة الفلسفة هى أن تمكنا من بلوغ وجهة نظر توفق بيننا وبين العالم من ناحية ، وبيننا وبين أنفسنا من ناحية أخرى ، فالحاجة إلى الفلسفة تنشأ عندما يحدث تصدع للانسجام فى الحياة الروحية بين العناصر المختلفة ، فيظهر تضارب وتصارع بين تلك العناصر

(١) ثم نشرها بعد ذلك فى كتابه " مقالات فى الآداب والفلسفة " الذى ظهر عام ١٨٩٢ ،

المجلد الأول ص ١٩٠ حتى ص ٢٢٩ .

(٢) E.Caird :Essay on Literature and philosophy , vol . I 1891, p. 190 .

Ibid, p. 191 .

(٣)

بحيث لا يمكن التوفيق أو المصالحة بينها . وهو يضرب لذلك مثلاً عندما يحدث تصدع بين الوعي الدين (أى الوعي باللامتناهى) وبين الوعي الدنيوى (أى الوعي بالمتناهى) . أو بين وعى الذات بنفسها ، والوعي بالعالم الخارجى (١)

ويعتقد " كيرد " أن هذا هو ما يحدث فى عصرنا " .. فلو أننا تأملنا طبيعة المحاولات التى تزعج معظمنا فى الوقت الراهن ، وجدنا أنها كلها تدور - بطريق مباشر ، أو غير مباشر - حول مشكلة التوفيق (أو المصالحة) بين ثلاثة مصطلحات عظيمة للفكر هى : " العالم - الذات - الله " وهكذا يذهب إلى أن المشكلة التى يعانىها عصره وتحتاج إلى بذل جهد فلسفى هى زاب البدع بين هذه الأفكار العظيمة ، وما تقوم عليه حياتنا العقلية من اقتناعات بشأنها دون أن نهتم بأحداها ونهمل الباقي .

ولقد انقسم المفكرون فى عصره شيعاً ، فبعضهم رأى استحالة التسليم بحقيقة مناهج العلم الطبيعى ومبادئه ، وعلاقاتها بالمادة ، مالم نسلم بإمكان مد تطبيقها إلى ما يجاوز ذلك العالم المادى . غير أننا إذا ما قمنا بمد التطبيق على هذا النحو، واعتبرنا مبادئ العلم ومناهجه عامة وشاملة ، فلا مندوحة لنا فى هذه الحالة من رد الوعي، والفكر ، والارادة ، إلى مستوى الظواهر الطبيعية ، وبذلك نجعل من وجودها مشكلة لا حل لها (٢) .

بينما وجد مفكرون آخرون أن من الصعب التسليم بالحقيقة التى تقول أن الوعي الذاتى يدخل فى كل تجربة . دون أن ترد تلك التجربة إلى سلسلة من حالات النفس داخل الفرد .

Ibid , p. 192 .

(١)

Ibid.

(٢)

وفريق ثالث مثل " سبنسر " و " هكسلى " وازنوا بين هذين التيارين المتصارعين ثم تبنا وجهة نظر عجيبة ، وربما قلنا لا عقلية ، تذهب إلى أننا : إما أن ننظر إلى العالم على أنه مجموعة من ظواهر الروح ، أو على أنه مجموعة من ظواهر المادة . لكن يستحيل الجمع بين هاتين النظريتين على الإطلاق . وهى وجهة نظر عجيبة لأنها تفترض أن الانسان مصاب بنوع من " الحول العقلى " ، بحيث يستحيل عليه أن ينظر بعين واحدة من عيونه الروحية دون أن يخلق الأخرى ! (١)

ومن ناحية أخرى لو أننا تجاوزنا الصراع بين المذهب المادى والمثالية الذاتية ، فإن وحدة حياتنا العقلية سوف يزعجها التضاد بين الوعى باللامتناهى ، والوعى بالمتناهى . ولقد بدا بديهيا لمعظم رجال العلم أن جميع معارفنا هى فى الواقع معارف تنتمى إلى سياق للتجربة المتناهية . وأن جميع الجهود الدينية والميتافيزيقية التى تبذل للوصول إلى ما يجاوز المتناهى ، ليست سوى محاولات للتفكير فى المجهول ، وما لا يمكن معرفته . ومع ذلك فإن هؤلاء العلماء كثيرا ما شعروا بالحاجة ماسة لبلوغ حل ما ، كما شعروا بالمشكلة الحادة : مشكلة العثور على أى شئ يقدمونه لحياة الانسان الأخلاقية . التى كان يدعمها ذات يوم ايمانها بأن هذه الأحلام حقائق (٢) .

ولم يمنع ذلك من وجود قلة فى عمرنا ، كما يعتقد كيرد ، قضوا حياتهم منغمسين فى أفكار دينية ، لكنهم رغم ذلك تشربوا من آداب العصر ما جعلهم يقتنعون أن هذه الأفكار لابد أن تكون وهما! وهكذا عاشوا فى عالم مشلول : لا هم قادرون على أن يجدوا الايمان ولا أن يعيشوا بدونه !

Ibid, p. 193 .

(١)

Ibid , p. 194 .

(٢)

من ذلك كله يتبين لنا أنه يستحيل أن نكون حياتنا هي نفسها الحياة التي عاشها البشر يوما ما . طالما أن فكرنا عن العالم منقسم على نفسه بهذا الشكل ، وفى نزاع مع ذاته . بل يستحيل أن ترتفع إلى مستوى الطاقة والنشاط الذى يمكن أن تقوم بهما ارادة غير منقسمة . ارادة تشعر بالمصادر اللامتناهية للروح التى تحركنا ، والتى نبعث منها كل الآثار العظيمة فى جميع العصور .

وبعد أن تصدع الايمان على هذا النحو ، فسوف يظهر سؤال هام هو : هل يمكن علاج هذا الصدع ؟ ويجيب كيرد نعم عن طريق الفكر أيضا " فاذا كان الفكر هو الذى سدد الضربة ، فان الفكر نفسه هو الذى يعالجها ، وهو هنا أشبه بحربة ايثوريل Ithuriel التى تحدث الجرح وهى نفسها التى تداويه " (١) وذلك يعنى أن الفكر جدلى الطابع ، وأنه يسير على ايقاع ثلاثى من ايجاب إلى سلب إلى تأليف بينهما تلك هى ماهية الفكر وطبيعة الروح كما يقول هيجل : " فمن طبيعة الروح أن تنقسم على نفسها ، ولكنها تعود بنشاطها الخاص فتشق لنفسها طريقا جديدا لكى تتوافق مرة أخرى . ومن ثم يكون الاتفاق النهائى اتفاقا روحيا . أعنى أن مبدأ العودة إنما يكون فى الفكر - وفى الفكر وحده - فاليد التى أحدثت الجرح هى نفسها التى تداويه " (٢) .

فعملية الانقسام والتصدع التى تحدث فى الفكر من حين لآخر يعالجها الفكر نفسه مرة أخرى . لقد قال بكون أن الفلاسفة حلّت محل الدين فى الحقبة الاخيرة من الحضارة القديمة . والشئ نفسه يصبق على العصور الحديثة ، فقد

(١) J.Muirhead : The life and philosophy of E. caird p. 270

(٢) راجع ذلك كله فى كتابنا " المنهج الجدلى عند هيجل " ص ٣٥ من طبعة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ - وعبارة هيجل مأخوذة من " موسوعة العلوم الفلسفية " فقرة رقم ٢٤ (اضافة) .

غدا من الصعب على الانسان المثقف وطلاب الفلسفة ، فى مواجهة روح النقد الحديث ، أن يعتمدوا اعتمادا تاما فى حياتهم الروحية على مؤسسات الايمان البسيطة ، فعصر اللاوعى قد ولى بالنسبة لهم . ولهذا فينبغى عليهم أن يلتمسوا العون من الفكر ، فهو وحده القادر على علاج الجرح الذى أحدثه الفكر نفسه " وكما كان على بناء الهيكل الثانى (الذين أعادوا بناء هيكل سليمان) أن يعتمدوا على سواعدهم فكذلك فى يومنا الراهن ، على أولئك الذين يسعون إلى تعزيز المركب المسيحى القديم أو استبداله ، أن يزودا أنفسهم بأسلحة الفلسفة . فليس من اختيارنا أننا وجدنا فى عصر النقد . لكن طالما أننا وجدنا فيه وأصبحنا نواجه تيارات الفكر المنتشرة ، فليس أمامنا سوى بديلين : إما أن نواجه مشكلاتنا أو أن نعمد إلى كبثها . لكن الكبث ليس حلا فكثيرا ما رأينا المزاج الأخلاقى الناشئ عن ذلك : روح التعصب المحمومة التى لا تجد نفسها الا فى استحالة معرفة أى شئ ولا تقدم على الايمان إلا لأنها لا تجرؤ على أى شئ آخر . ولهذا فلا بد لنا من السعى نحو المصالحة والتوفيق بين العناصر المتناقضة فى وعينا فى مركب فكرى جديد وبعبارة أخرى : فى الفلسفة " (١) .

ومن هنا فان مهمة الفلسفة ، كما يعتقد " كيرد " هى الارتفاع إلى مثل هذه النظرة الشاملة التى تمكننا من المصالحة : من العالم ومع أنفسنا ويشرح " كيرد " هذا التصور بقوله أنه لا يعنى أكثر من أن الفلسفة عليها أن تبحث عما يمكن أن نسميه بالمركب " المطلق " صحيح أن كثيرا من الفلاسفة ، بل من عظمائهم ، حاولوا تجنب هذه الصورة ، وتضييق نطاق الفلسفة ، وحصرها داخل حدود تجعل مشاكلها أكثر سهولة ، لكن ذلك كان فى عصور الانتقال

E.Caird : The problem of philosophy at the present age in Essays on literature (١) and philosophy p. 195-196 .

عندما تتراخي الروابط الاجتماعية . ويضعف الايمان الدينى فتهدط قضايا الفلسفة بدورها الى مستوى أدنى ، وتقنع بالتخلي عن مهمتها العظيمة . وربما جاء انعدام ثقة الفلاسفة بنفسها فى العصور الحديثة نتيجة للتقدم الهائل فى معرفتنا بالعالم ، فادى ذلك إلى إلقاء ظلال من الشك حول دور الفلسفة . كما أدى إلى تضيق آرائنا حول مشكلة الحياة البشرية ، وفصلها عن مشكلة وحدة جميع الأشياء . ومن الطبيعى أن نتساءل : ألا يمكن أن نجد معنى لحياتنا دون فض اسرار الكون ؟ الواقع أنه مع ازدياد معرفتنا ، يزداد الوعي بجهلنا ، وهكذا تصبح زيادة المعرفة شيئاً نسبياً عابراً . وإذا نظرنا إلى بحر المعرفة الواسع ، مع تقديرنا لأطرافه المترامية - لبدا من المعقول لفيلسوف مثل " أوجست كونت " أن يقول : انّ النظرة النسقية الشاملة للكون ككل ، تجاوز امكانيات الانسان . ومن ثم فلا بد له أن يقنع " بالمركب الذاتى " - انّ أراد لحياته أن تتسجم مع نفسها على أساس من المعرفة . غير أن هذا المركب الذاتى ينطوى على تناقض فيما يرى كيرد . فمن المعروف ، فى الفلسفة . أننا لا نستطيع أن ننسحب إلى داخل انفسنا على هذا النحو ونترك العالم مكتفين بالتعجب من حكمته . ذلك لأن حياة العقل أو حياة الوعي هى أساسا حياة تجاوز نفسها ، ولا يمكن أن ينفصل فيها الداخل عن الخارج انفصالاً مطلقاً دون أن تتوقف هى نفسها عن أن يكون لها معنى . أنها حياة المعرفة التى لا نستطيع من خلالها أن نعرف انفسنا الا بمقدار ما نعرف العالم الذى نعيش فيه ، ونكون ، كافراد ، أجزاء منه وهى حياة الفعل والعمل التى لا نستطيع أن نحقق انفسنا من خلالها الا عندما نصبح خداما لغاية سوف تتحقق فى العالم انّ الوعي اذا ما تمركز حول نفسه فحسب فسوف يخبو نوره ، ويكف ضياؤه عن الاشعاع . والعالم من الخارج ومن الداخل ليس عالمين منفصلين وانما هما أشبه بكفى القفاز كل منهما الوجه المقابل للآخر .

وهنا يحدثنا كيرد ، كما فعل هيجل من قبل ، عن موقف الفيلسوف الرواقى الذى ينسحب من العالم ويقنع بالعيش فى عالم الذات ، فيفقد بذلك كل أمل فى انتاج أى نسق عقلى ، لأنه هو نفسه يقوم بعمل لا معقول عندما يشيع بوجهه عن العالم الموضوعى ليجتنب عن السعادة وعن الحقيقة بداخله . وهو يكافح ليحقق ، فى عزلة ، تلك الحياة التى تتسم هى نفسها بأنها حياة جماعية . فهو كمن يسعى لانقاذ حياة البذور ، التى لابد أن تلقى فى الأرض وتموت لكى تعيش ، فيخلق عليها ، ويبعدها عن المؤثرات الخارجية . ومن هنا كان القانون المسيحى للتضحية بالنفس المتمثل فى عبارة السيد المسيح " مَنْ ضيع نفسه من أجلى وجدها " معبراً عن قانون عام للحياة الروحية .

لكن اذا كان من المستحيل حل مشكلة الحياة الداخلية دون حل مشكلة الحياة الخارجية فإن من المستحيل أيضاً وضع خط فاصل بين حياة الأمة وحياة الانسانية ، بين حياة الشعب الواحد وحياة البشرية ، وكذلك بين حياة البشرية وبين مجرى الطبيعة . والحق أن عملية انفصال العناصر المترابطة على هذا النحو يؤدى إلى أن يفقد كل عنصر معناه وقيمه الذى استمد منه ارتباطه بالعناصر الأخرى داخل كل واحد . بل إن كل عنصر يتلاشى فى اللحظة نفسها التى يفصله فيها عن بقية العناصر . وكيرد مثل هيجل يعتبر هذا الفصل للعنصر عملية " تجريد " تحدث صدعاً ميتاً للحياة العملية الانسانية . بل إن مثل هذه المحاولة قد تتطوى على خداع للنفس ، أى " خداع ذاتى " حتى أننا ننظر إلى ما هو عابر ومؤقت على أنه مطلق والهى^(١) .

كيرد ، إذن ، يبحث عن النظرة الكلية والمركب الشامل الذى يجمع العناصر كلها فى كل واحد . ويعتقد أن الفلسفة إذا فشلت فى تقديم مثل هذه

النظرة ، أو عجزت عن صياغة مثل هذا المركب ، فإن ذلك يعنى أنها عجزت عن أداء دورها ، والقيام بمهمتها . ولو أنها من ناحية أخرى سمحت بالقسمة المطلقة بين الأنا ، أو الانسان والطبيعة ، أو المتناهي واللامتناهى ، فسوف تسقط بالضرورة فى برائن مذهب الشك . وإذا لم نستطع التوفيق بين الانسان والكون ، فلن نستطيع أن نوفق بيننا وبين أنفسنا " إنَّ عصرنا هو عصر يرحب فيه كثيرون بأبيات الشاعر الانجليزى الكسندر بوب : -

" إعرف نفسك جيداً ، وأفترض أنه لا يوجد إله يراقبك ..
فالدراسة الحقة للبشرية : هى دراسة الانسان .."
غير أن الرد البسيط على مثل هذه " اللأدرية " هو : أننا إذا لم نستطع أن نعرف الله ، فأننا لن نعرف شيئاً قط .." (١) .

ولو صحَّ ذلك وكان الاقلاع عن فكرة " المركب الكلى الشامل " تعنى التخلّى عن الفلسفة نفسها تماماً من الناحية العملية ، فينبغى علينا أن لا نتجاهل المشكلات الكبرى التى تكافح الفلسفة لحلها ، وهى مشكلات تنمو ، فيما يبدو ، يوماً بعد يوم مع ازدياد معارفنا بالانسان ، وبالعالم الذى نعيش فيه . اذ يبدو أن هذه المعرفة تجعل الهوة تتسع يوماً بعد يوم بين الفردى والكلى . بين رؤية قصيرة النظر . مثل رؤية الانسان ، وبين الكل الذى يشمل كل شئ . وعلى الرغم من أن هذه المشكلات لا تختفى تماماً ، وإنما تغير من شكلها بطريقة ما . فأننا عندما نتأمل مهمة الفلسفة لا نجد لها ، لأول وهلة ، بنائية بل هى مهمة نقد وإعادة بناء فهى لا تهتم فى شئ متعالٍ أو بعض الفروض لأمر مجهولة ، بل بالأحرى أن تظهر ، إلى النور الفروض - أن شئنا تسميتها كذلك - التى نقيّم عليها وجودنا الفعلى (٢) .

قد تبدو الفلسفة متهورة وطموحة أكثر من اللازم ، أمام كل مَنْ لا يتبين ان المشكلة التى تسعى إلى حلها ليست مشكلة اختارتها إختياراً تعسفياً لتقوم بحلها ، وانما هى مشكلة نحاول نحن بطريقة ما حلها ، أو أننا نفترض لها حلاً سلفاً فى كل لحظة من لحظات حياتنا . انَّ الارتفاع من المتناهى إلى اللامتناهى سيغدو مستحيلاً ، مالم يكن وعينا باللامتناهى متضمناً بالفعل فى وعينا بالمتناهى ، ويتطور بتطوره . فليست الفلسفة مغامرة فى عالم الأفكار ، وانما هى إعادة التفكير فى الوعى الدينى ، والديوى ، الذى تطور فى الأساس مستقلاً عن الفلسفة . ولقد كان من أعمال كانط العظيمة أن بيّن لنا أن التجربة ذاتها لا تكون ممكنة إلا من خلال ضرورة الفكر وشموله . لكنه برهن بذلك على نسبية موضوعات التجربة المتناهية أمام الفهم الذى هو نفسه ليس موضوعاً . فقد بيّن فى الواقع أننا لا نستطيع أن نسلم بمشروعية الوعى التجريبي دون التسليم بمشروعية ذلك الوعى الذى يجاوز التجربة بالمعنى الضيق لهذه الكلمة . (١)

ومن ثم فمن يمد مبادئ كانط حتى نهايتها المشروعة . فسوف يتبين أنه من المستحيل معالجة الموضوع للدين على أنه وهم لذهن متناهٍ يحاول أن يجاوز حدوده الصحيحة . فالوعى الدينى يتخذ مكانه إلى جانب الوعى الديوى ، والوعى باللامتناهى يتخذ مكانه إلى جانب الوعى بالعالم اللامتناهى ، كالوعى بالموضوع الحقيقى أو الواقع المطلق الذى يركز عليه كل شئ آخر . وعندما تعالج الفلسفة هذا الوعى أو ذاك ، فانها تتخلص من تلك المهمة المستحيلة واللامسئولة ، سواء فى علاقتها بالعالم المتناهى أو العالم اللامتناهى - تجاوز ذلك الوعى الأولى الساذج عند الانسان . ومن هذه الزاوية وحدها تصل بالوعى إلى مستوى أعمق فى فهمه لنفسه . ويكون من حقنا ، فى الحالتين ، أن نبداً

عملنا في النقد واعادة البناء مع ايماننا بالعمل العظيم الذي أنجزته الروح البشرية في الماضي . وسوف يكون من واجبنا أن نبدا هذا العمل ونحن على وعى بأنه لم يكون له قيمة الا من حيث هو استمرار للماضي . لأن هذا الوعي هو وحده الذي يستطيع أن يبرر لنا أن نرتفع الى مستوى أعلى من الشعور بالضعف للقيام بالمهمة التي أخذت الفلسفة على عاتقها أن تقوم بها في العصر الحاضر . ويحمينا من الشك المتطفل الذي يذهب إلى أن ديانات الانسان وفلسفاته تجدد على الدوام تاريخ " بابل " ، عندما تحاول أن تبني برجاً يصل بالانسان إلى السماء . لكن البناء يتوقف مرة ومرة بسبب الخلط والاضطراب في اللغات بين البنائيين ^(١) . فاذا وصفنا الفلسفة بأنها تجديد نقدي للايمان ، فلا بد أن نتذكر أنه يتطور ، كما لا بد لنا ، من ناحية أخرى ، أن نضع في ذهننا ، أن جميع الجهود التي تبذل لبناء مستقبل للبشرية ، سوف تكون عبثاً ما لم تتأسس على احترام عميق للماضي .

لقد كان نداء الفلسفة المتكرر في جميع العصور ، وعندما تضطرب الوحدة الأولى بين العقل والايمان ، كما هو الحال في عصرنا الراهن هو " أعد بناء روحك من جديد " وكانت المهمة شاقة سريعة في بعض العصور يسيرة في بعضها الآخر . ولكن أن نتبين ذلك بوضوح اذا ما عقدنا مقارنة سريعة لصورة المشكلة عند أفلاطون وأرسطو بالصورة التي توجد عليها في العصر الراهن .

(١) يشير كيرد بذلك إلى القصة التي وردت في الكتاب المقدس (سفر التكوين الاصحاح الحادي عشر) وتروى عن أهل مدينة بابل - من نسل نوح - الذين حاولوا أن يشيدوا برجاً يصعد إلى عنان السماء . فعوقبوا ببليّة أسنتهم ، ولم يفهم بعضهم بعضاً ، مع أنهم كانوا يتكلمون لغة واحدة . والقصة ، فيما يبدو ، تعلل تعدد اللغات بين البشر بعد أن كانت الأرض كلها لساناً واحداً ولغة واحدة " (تكوين : ١١ - ١) ومن هنا جاءت كلمة بابل نفسها التي تعنى البليّة والخلط والاضطراب .

فحن نجد فى " جمهورية " أفلاطون محاولة لاعادة بناء الصرع المتداعى للحضارة اليونانية ، واستعادة الحياة السياسية والدينية ، عن طريق بناء روح الفيلسوف . وذلك بالعودة الى المثل الأعلى الذى أقيمت عليه هذه الحضارة . غير أن المشكلة عندهم كانت تكمن فى أن المركب اليونانى كان من صنع الخيال ، فنظروا الى ما هو جديد ، ومحلى ، وقومى ، على أنه لا متناه وغير محدود ، وشامل . فالأخلاق اليونانية لم تتجاوز حدود الامة ، بل لم تتجاوز حدود دولة المدينة . والدين اليونانى كغطاء للعبقريّة اليونانية لم يكن سوى تكريس الروح الوطنى للصد والمنع . وهكذا فلا الأخلاق ، ولا الدين يمكن أن يتصدى بالمقاومة لتفكيك قوة التفكير . ولما كان الخيال الشعرى هو الذى ملأ جبال الأولمب بالآلهة بشريين ، فقد اختفت قوة الدين اليونانى ، تقريبا ، كلما أصبح الناس قادرين على التمييز بين الشعر والنثر . . وعندما اختلط المحلى والزمنى فى الحياة الأخلاقية اليونانية ، بدلا من أن يتوافقا ويتصالحا مع الكلى والشامل . ووقعت هذه الحياة الأخلاقية فريسة سهلة لفتاوى السوفسطائيين فى الخير والشر . ومن ناحية أخرى ظل شك السوفسطائيين سطحياً وخطائياً ، لأنه لم يجد سوى مقاومة ضئيلة من المؤسسات التى هاجمها ، ومن ثم فعندما بدأت الفلسفة عند أفلاطون وأرسطو مهمة إعادة بناء المركب الذى تتأسس عليه الحياة الأخلاقية والعقلية عند اليونان ، واستعادة الانسجام المتداعى بين العقل والإيمان كان عملهما فى المصالحة ناقصاً بالضرورة ، بسبب نقص العناصر الإيجابية والسلبية التى يسعى للتوفيق بينها . فهما يحاولان الجمع بين حرية الفكر التى ظهرت مع الحركة السوفسطائية ، وبين المضمون الجوهرى للحياة اليونانية الأخلاقية والدينية التى رفضتها هذه الحركة . غير أن حركة الفكر وشموله كانت أساساً فى صراع من الطابع المحدود للمضمون . ولهذا فاننا نجد أفلاطون لا يرى فى الدين الخيالى سوى " أكتوبة نبيلة " أعنى حقيقة يغطيها قناع من

الشكل الحسى غير المقنع . ومن هنا فاننا نجد عند افلاطون أول محاولة للانسحاب إلى داخل الحياة الباطنية ، الانسحاب من عالم غير مثالى . وهو ما إستمر ظهوره فى الفلسفات التالية التى إنتهت بالضرورة إلى تناقض ذاتى ظهر فى مذهب الشك .

وعلى الرغم من وجود تشابهات مذهلة بين حركة الفكر الحديث - من الايمان الى العقل وبين حركة الفكر القديم . فاننا لا نستطيع أن نقبل نتائج الفكر القديم ونعتبره حلاً لمشكلتنا وذلك لسببين : -

الأول : أن عناصر المشكلة لم تكن قد تطورت بعد . فالأخلاق والدين عند اليونان كانا قوميين محليين ، تأسسا على التراث والأساطير . وبذلك عجزا عن مقاومة الفكر الجديد الذى جاء به السوفسطائيون . ومن ناحية أخرى كان الفكر السوفسطائى نفسه فكراً تحليلياً هداماً . فلم ينطوى على أى مبدأ بناء ، يمكن أن يكون بديلاً كنسق موضوعى ، للمذاهب التى هدمها . ومن هنا كانت للعناصر التى سعى أفلاطون وأرسطو للتوفيق والمصالحة بينها حاضرة فى صورة ناقصة ، ولا بد أن تشارك المصالحة بالضرورة ، فى هذا النقص . وكان لابد لحرية الفكر الجديدة مع مالها من نظرة شاملة ، أن تجتمع مع ما فى الديانة والحضارة اليونانية من قصور وتحديد ، لكن ذلك كان يعنى صنب خمر جديدة فى زقاق قديمة .

الثانى : أن الفلسفة نفسها حتى بين يدى اساتذتها العظام ، فشلت فى تحقيق المصالحة لواحد من التناقضات الأساسية التى تعرفت على عناصره بوضوح ، وهو التناقض بين الصورة والمادة بين الفكر والواقع ، أو على نحو أكثر عمومية ، بين الذات والموضوع . وعلى حين أنه تم تطبيق الجدل

السقراطى على كل شئ آخر ، فانه لم يتم تطبيقه بنجاح على وجود تلك الثنائية الأساسية بين هذه المصطلحات .

وهكذا يختلف العصر الحديث عن عصر النقد والانتقال عند اليونان : فالدين الحديث ، من ناحية لا يضرب بجذوره فى ثقافة محلية تتسم بالأساطير الخيالية بل يسعى لكى يجد نفسه فى العناصر الكلية من الطبيعة البشرية ، وهو على إستعداد لمواجهة وقائع الحياة برمتها ، بالغاما بلغ ظلامها وتهديدها للمثل العليا . بل انه هبط إلى الجحيم بحثا عن الخير فى داخل الشر ، وعن المثالى فى قلب الواقعى ، والالهى فيما هو بشرى . والدين على هذا النحو ليس عنده ما يخشاه من العلم الذى يعارض بين الواقع والخيال ، وبين الطبيعة وما هو الهى (١) .

لقد كانت ديانة اليونان كما سبق أن ذكرنا ، قومية محلية وليست عالمية ولا شاملة : " ولقد كانت بالضرورة ديانة الخيال الفنى ، لأن الخيال هو الذى يرفع الجزئى إلى مرتبة الكلى ، بل يجعل من الجزئى بديلا عن الكلى . لقد سُميت بالديانة التشبيهية ، لكنها كما لاحظ هيجل بحق ، لم تكن تشبيهية بالقدر الكافى ، صحيح أنها رفعت بعض الصفات والخصائص البشرية إلى المستوى الالهى ، لكنها لم ترفع البشرية نفسها بما هى كذلك إلى هذه المرتبة ... أما المسيحية فقد هبطت بالالهى إلى مستوى حياة الفرد الذى يعيش فى أجواء بشرية ، وبذلك جعلت للبشرية ذاتها مثالية فى أبسط صور الحياة وأكثرها تواضعا . وعلمت الناس أن لا ينظروا إلى المثل الأعلى على أنه شئ يمكن أن تصل اليه قلة من العقول الممتازة المختارة بالفرار من الواقع المعاش . بل أن يجدوه فى الحياة الشائعة نفسها . وجعلت قيود الأخلاق وسائل للحرية ، وأحالت

الألم والموت ، بل حتى الشر إلى صورة من صور الخير .. فلم تكن ديانة خيال شعري أو فتي فحسب ، ولم تبتعد عن وقائع الحياة مهما كانت مظلمة وخطرة ، ولم تحد بعينيها نحو فردوس أرضي يرتفع فوق السحب والرياح لقد كان الفن ثانوياً عندها وليس أساسها ، وكانت الحقيقة الشعرية تعرض في قناع حسن . وينتج من ذلك كله أنها ليست حلماً يمكن أن يتلاشى عندما يظهر الوعي بالنتج .." (١).

لكن إذا كان الوعي الديني في عصرنا الراهن قد أقيم على أسس مختلفة تماماً عن الوعي الديني القديم ، فإن القوى التي تهاجمه قد عززت نفسها وقويت ولم تضعف . ويستطيع الفكر أن يلجأ إلى المنجزات الإيجابية في ميدان العلم الخاص والعلم التطبيقي التي تشهد على عظمة العقل البشري . فقد أعلنت السماء مجد " نيوتن " وبدأ الإنسان يشعر أنه في بيته في عالم الوقائع المتناهية كما لم يحدث من قبل . وما يصدق على عالم النظرية ، يصدق على عالم التطبيق والعمل . وقد وجد الفرد نفسه وقد استغرقه حشد من المصالح : الصناعية ، والاجتماعية ، والسياسية ، أو الفنية . وإذا ما قورن الصراع القديم بالصراع الحديث لأمكن اعتبار الأخير حرباً مع التيتان Titans (٢) : فالعالم يواجه العالم على نحو لم يحدث قط من قبل .

وما يصدق أخيراً ، على الدين ، وعلى العلم ، وعلى المصالح الدنيوية ، يصدق على التضاد داخل عالم الفكر ذاته بين الذات والموضوع . ويمكن أن نقول أن ما أنجزه الفكر في العصر الوسيط والعصر الحديث هي للوعي بالذات وشوقها إلى الحرية والتحديد الذاتي في مواجهة الحتمية العارمة

Ibid , p. 217 .

(١)

(٢) التيتان هم المردة أو العمالقة الذين حاربوا زيوس كبير الآلهة في الأساطير اليونان .

للشئ المتناهى فى مواجهة الشئ الآخر فى عالم الطبيعة ^(١) . وهنا أيضا نجد أن عصرنا يشعر بصدام " القوى المتضادة " . ومن ناحية أخرى نجد أولئك الذين يذهبون إلى أنه يستحيل التسليم بحقيقة المناهج العلمية فى تفسير الأحداث الفزيائية ، دون مدّ هذه المناهج إلى عالم الروح . ومن ثم ردّ الوعى ، والفكر ، والارادة الى مستوى الأشياء المتناهية ، شأن الأشياء المتناهية الأخرى . ومن ناحية أخرى فإن أولئك الذين وجدوا أن وعى الذات يدخل فى كل تجربة من تجاربنا يسعى إلى رد كل ما يظهر إلى حالات موضوعية للروح الفردية .

لقد كان الناس ، فى فترة من الفترات ، يهزأون من ممثلى المعرفة التجريبية الحديثة ، ويصفونهم بأنهم نوع جديد من السوفسطائية ، وبأنهم " رسل العلم الكئيب " و " قردة البحر الميت " ، غير أن كيرد يعتقد أننا مدينون لمفكرين مثل " كارليل " ، و " رسكن " لدفاعهم القوى عن الأخلاق والدين . لكن من الخطأ أن نهجم بنظرة أحادية الجانب أى إنجاز للعلم المتناهى ، أى أن نتظر باحتقار لأى اصلاح لا ينطوى على تغير أساسى لوجود الانسان الأخلاقى . أو أن نكرر ضد مفكرين من أمثال " مل " و " دارون " نفس الكلمات التى هاجم بها أفلاطون السوفسطائيين ، فذلك دليل على الضعف ، فضلا عن أنه ضرب من " المفارقة التاريخية " Anachronism إذ أننا فى هذه الحالة نتجاهل ، من ناحية أخرى ، أن الفلسفة مهمة تختلف عما كانت عليه أيام أفلاطون ، فقد تخلت عن ثنائية المادة والصورة . وبذلك رفعت من شأن موضوعات واهتمامات ، ربما كان لأفلاطون عذره عندما أشاح بوجهه عنها . ومن ثم فإن على الفلاسفة أن ينبذوا عملية الاحتقار هذه ، لأنها العدو اللدود للبصيرة .

نستطيع أن نقول في النهاية أن " إدوارد كيرد " يأخذ بنظرة هيكلية راضحة ، فهو يبحث عن النظرة الكلية والمركب الشامل الذي يوفق فيه بين العناصر المتضاربة . ويعتقد أن الفلسفة إذا ما عجزت عن الوصول إلى هذا المركب ، فإن ذلك يعنى فشلها في القيام بمهمتها الحقيقية .

ذلك لانه تصور أن مهمة الفلسفة هي إعادة الانسجام ، ورأب الصدع بيننا وبين العالم من ناحية ، ثم بيننا وبين أنفسنا ، من ناحية أخرى . ومن هنا فإن الحاجة إلى الفلسفة تتشأ ، بل وتكون ماسة عندما يظهر هذا التصدع . وإذا كان الفكر هو الذي يحدث هذا الانقسام داخل ذاته ، فإنه هو نفسه الذي يعالجه ، فاليد التي أحدثت الجرح ، كما يقول هيجل ، هي نفسها التي تعالجه .

إننا إذا عشنا في أعماق الذات ، مكتفين بالحياة الباطنية وحدها ، فسوف نسقط بالضرورة في برائن الشك . فضلا عن أننا نقوم بعمل لا معقول لأننا نعزل ، أصلا ، الأنا التي هي بطبيعتها اجتماعية لتعيش في داخل ذاتها بعيدة عن الحياة الخارجية لدنيا الناس ، نظرا لأننا عجزنا عن التوفيق بين الأنا واللاأنا ، بين الذات والموضوع ، وقبل ذلك بيننا وبين أنفسنا من ناحية ، وبيننا وبين العالم من ناحية أخرى .

ويضرب " كيرد " مثلا بمهمة الفلسفة قديما عند أفلاطون وأرسطو . لقد كانت المشكلة عند اليونان تكمن في أن الأخلاق عندهم لم تتجاوز حدود دولة المدينة ، كما كانت ديانة الاولمب محلية وقومية ، ومع ذلك نظروا إليها على أنها عامة وشاملة . وهكذا أصبح ما هو محدد وغير محدد ، وما هو متناه لا متناهيا عن طريق الخيال الشعري .

أما في العصر الحديث فقد ظهر العلم التجريبي بما لديه من معلومات ومعارف ضخمة تزداد يوما بعد يوم ، فأحدث تصدعا للانسجام بين ثلاثة أفكار عظيمة هي : العالم - الذات - الله . وانقسم المفكرون حيال الموقف الجديد شيئا : -

أ - بعضهم طالب بمد - نطاق مناهج العلم التجريبي لتشمل عالم الروح أيضاً .

ب - وذهب آخرون الى تفسير للتجربة الانسانية بردها إلى سلسلة من حالات النفس داخل الفرد .

ج - وذهب فريق ثالث إلى أن هناك طريقين لا ثالث لهما : فاما أن ننظر إلى العالم على أنه ظواهر روحية خالصة ، أو أن ننظر إلى الظواهر كلها على أنها مادية ، أى أن علينا إما أن نأخذ بالمثالية الذاتية ، أو المذهب المادى لأنه يستحيل الجمع بين هاتين النظرتين . ويصف " كيرد " مثل هذا الموقف بأنه ضرب من " الحول العقلى " !

ويرى فيلسوفنا أن علاج هذا الصدع إنما يكون بالتوفيق أو المصالحة بين العناصر المتناقضة دون أن نأخذ بنظرة أحادية الجانب . فنركز على عنصر ونتغافل عن بقية العناصر .

تصور " كيرد " للفلسفة هيكل الطابع بغير جدال ، لكنه وصل إلى هذا التصور من خلال كانط ، لا سيما تحليله للمعرفة واستتباطه للمقولات ، ومحاولته ايجاد مركب للكثرة الحسية عن طريق مقولات الفهم مصداقا لعبارة فندلبنث " : " أن في فهم كانط تجاوزا له " بشرط أن نضيف إليها أن هذا التجاوز ينبغى أن يسير في اتجاه هيكل . فقد كان يقيس مذهب كانط في كل نقطة بالمعيار الهيكلى .. لقد كان نقده موجها أساساً ضد مظاهر الثنائية التى يحفل بها مذهبه أو ضد التمييز والفصل الذى طالما تكرر لدى كانط بين عناصر التجربة والفكر ، وتلك التجريدات والتحديدات التى هى مميزاته السطحية (١) . وهكذا وصل كيرد إلى تأسيس ميتافيزيقى لمثالية جديدة أحيها بروح هيكلية . وهذا ما سوف نتحدث عنه بالتفصيل فى القسم التالى .

(١) رودلف ميتس " الفلسفة الانجليزية فى مئة عام " المجلد الأول ص ٣٥٦ .

ثالثاً : الميتافيزيقا : أو مثالية كيرد :

ليس من السهل أن نقدم لنظرية " إدوارد كيرد " الفلسفية عرضاً مترابطاً لأنها كانت تتطور ، فى معظم جوانبها ، من خلال نقده للآخرين لا سيما كانط . وسوف نقدم فيما يلى موجزاً إجمالياً للمثالية التى أحيها بروح هيجل : -

لقد سعى كانط فى استنباطه الترتيبات التالى للمقولات أن يبرهن على أن المعرفة تفترض مقدماً مركباً لكثرة الحس بواسطة مقولات الفهم . وذهب إلى أنه لا شئ يمكن أن يصل إلى نطاق معرفتنا ولا يؤثر فى الذهن (أو الفهم) مع التمثيلات الحسية . فهذه التمثيلات الحسية تصبح موضوعاً للمعرفة عندما تتجمع فى كل واحد للتجربة من خلال حضورهما معاً فى الوعى الذاتى ، فالوعى الذاتى يربط الانطباعات المعزولة بعضها ببعض ، وبالتالي يحولها الى موضوعات قابلة لأن تُعرف ، وتشكل أجزاء لنسق واحد نسميه بالطبيعة . ومن ثم كان التضاد مع الطبيعة هى الروح . فمعظم القوانين الأساسية للطبيعة هى أنواع من الارتباطات ، أو صور للتركيب (أى المقولات) التى يربط الفهم بواسطتها بعضها ببعض . لكن إذا كان وعى الذات بهويتها مع نفسها هو الافتراض السابق للطبيعة بوصفها كلاً منظماً ، فمن الطبيعى أيضاً أن تكون وحدة العالم هى وحدة علاقته بالذات وتميزها عنه ، وهى وعى بوحدتها بذاتها .

الافتراض السابق للطبيعة ، انن ، هو مركب الكثرة الذى تقوم به المقولات بواسطة الفهم الواعى لذاته بوصفه هوية تشير اليها جميع الاحساسات والافتراض السابق لوعى الروح بنفسها كوحدة هو النشاط التركيبى الذى يتأسس عليه عالم التجربة . فالعالم بعيداً عن علاقته بوحدة الذات سوف ينشطر إلى جزئيات مبعثرة غير مترابطة . والذات بعيدة عن علاقتها بوحدة العالم سوف

تتحل الى ذوات كثيرة غير مترابطة . وباختصار فان الوعي الذاتى والعالم ، عند كانط ، يتضمن الواحد منهما الآخر بالتبادل .

ويعتقد كيرد أن العنصر ذا القيمة الدائمة فى استنباط المقولات عند كانط ، هو البرهنة على الحقيقة القائلة بأن المعرفة تعتمد على الارتباط المتضايف بين الحس والفهم . كما تتضمن التعارض ، والعلاقة الضرورية بين الواحد منهما والآخر ، بين الذات واللاذات . لكنه ، لسوء الطالع ، فشل فى ادراك الطابع العضوى للمعرفة . فقد تصوره على أنه تجميع لعناصر يمكن أن تنفصل . وإذا كانت الإدراكات الحسية بدون التصورات العقلية عمياء ، والتصورات العقلية بدون الإدراكات الحسية جوفاء وفارغة . وإذا كان الوعي بالعالم الموضوعى يفترض مقدماً الوعي بالذات . وإذا كان الوعي بالذات يعتمد على تميزه عن العالم الموضوعى وارتباطه به - إذا صح ذلك كله فان النتيجة الحتمية أن تكون المعرفة هى كل عضوى يتألف من عناصر يمكن التمييز بينها ، لكن لا يمكن فصل بعضها عن بعض ، فهى وحدة تخلق التمييز بين الذات والموضوع ، لكنها تتغلب عليه فى الحال . غير أن كانط إستنتج من واقعة أن عناصر المعرفة المختلفة يتضمن بعضها بعضا بالضرورة .. النتيجة التى نقول انها تتجمع بعضها مع بعض لتشكل المعرفة . لكنه لم ينتبه إلى أنه يستحيل أن تتحول حالات الذهن المحض الى موضوعات ، بأن ندرجها بطريقة مصطنعة تحت تصورات غريبة عنها . إن المشاعر الذاتية سوف تظل مشاعر ذاتية ، بغض النظر عما تحمله من مقولات . ولقد بين كانط نفسه إلى أى حد يكون الوعي الداخلى سابقاً للوعي بموضوعات العالم الخارجية التى هى نسبية . فالتجربة الداخلية ليست شيئاً يضاف إلى التجربة الخارجية ، وإنما هى التجربة الخارجية نفسها منظوراً إليها كتجربة " للروح " ، وهى توجد من أجل الوعي الموضوعى المتصور كوعى للذات . إنها للوعي الموضوعى كما يتصور على

أنه وعى الذات التي يوجد من أجلها ، ففي وعى الروح للعالم يصبح العالم واعياً بنفسه . ومن ثم فنحن لا نستطيع أن ننظر إلى الوعي الذاتى على أنه سابق للوعي الموضوعى الذى يتطور منه هذا الأخير . والقول بذلك يعنى القول بافتراض سابق هو أن هناك شيئاً يعتمد عليه . إن التجربة الداخلية تحوى كل شئ أعنى أنها تحوى كل ما هو قائم فى التجربة الخارجية بالاضافة الى تحديد اضافى . غير أن كانط الذى كان الدرس الرئيسى عنده للاستتباط الترنسندنتالى للمقولات ، هو أن الذات والعالم لا يشكلان حقيقة إلا من حيث هما عنصران مترابطان متضايفان فى كل واحد - لم ينجح تماماً فى التخلص من الخطأ الذى يقع فيه الفيلسوف المثالى الذاتى حين يرد الموضوعات الى حالات محض للذهن صحيح أن كانط ، فى معارضته للفيلسوف المثالى الذاتى ، بين لنا أن الوعي بالموضوعات لا يمكن أن ينحل إلى حالات للأن . لأنه بالضبط عن طريق التمييز بين الأنا والموضوعات . وربطها بالموضوعات ، فإن الأنا تصبح واعية بنفسها - لكنه مع ذلك انزلق إلى أن تتدرج تحت التصورات . إن الاحساسات كأجزاء من تجربة الذات ، لابد أن تشير إلى الموضوعات . لأن ارتباط الذات بعلاقة ما بالموضوعات هو الذى يمكنها أن يكون لها تجربة أيا كانت . يقول كيرد : " أن وعى الذات بأنها واحدة ومتحدة مع نفسها وسط التغيرات التى تتم فى تجربتها الداخلية ، لابد أن يتضمن جميع تنوعات التجربة الخارجية . مع تحديد أبعد هو أن مثل هذه التجربة الخاصة ، هى فى الوقت ذاته تاريخ للروح - وهى روح يتطور وعيها بنفسها بالعملية ذاتها التى تزداد بها معرفتنا بالموضوعات " . (١) .

ويشير " كيرد " إلى أن المشكلة كلها عند كانط تنشأ من محاولته بناء نظرية هي أساساً تتغلب على الثنائية ؛ لكنه يقيمها في النهاية على أساس من المذهب الثنائي . لقد حاول أن يفسر ثنائية الذات والموضوع داخل المعرفة بالتفاعل المتبادل بين الذات النوميائية والموضوع النوميائي خارج نطاق المعرفة . غير أن ما يبرهن عليه الاستبطان الترئسند نتالى للمقولات هو أن الذات لا تعى نفسها الا من خلال العملية التركيبية التى تربط فيها بين جزئيات الحس فى وحدة العالم الموضوعى . ولا يكون هذا العالم الموضوعى حقيقة واقعية الا من خلال علاقته بوحده الذات . إذ يعتمد الوعى بالذات على الوعى بالعالم ، ويفترض الوعى بالعالم مقدماً الوعى بالذات . غير أن الوعى بالارتباط المتضايف بين الذات والعالم يتضمن وحدة تعبر عن نفسها فى العناصر المتضايفة وتتجاوزها . واذا كانت الذات وهى تدرك نفسها كشئ متميز عن الوعى بالعالم ومرتبطة ، اذا كانت مثل هذه الذات ممكنة . والنتيجة التى برهن كانط على أنها مستخلصة من التضاييف الدقيق بين الذات والموضوع هى أنهما وجهان متضادان لمبدأ الوحدة للروحى الذى يحقق نفسه فيهما ومن خلالهما . وهذا هو الذى نعجز عن معرفته (١) . وما هو غير قابل لأن يُعرف هو لهذا السبب نفسه غير حقيقى وغير واقعى . فالتفرقة بين الذات واللذات تقع داخل

(١) النومين Noumenon هو الشئ فى ذاته عند كانط ، وهو ما يستحيل علينا معرفته بحكم تركيبية العقل البشرى ، لأن المعرفة تعتمد على المقولات من ناحية والادراكات الحسية من ناحية أخرى ، وهى كلها مشروطة بالزمان والمكان فهى مفيدة أو محدودة أو متناهية . أما عالم الشئ فى ذاته فهو لا متناه ، فكيف يمكن للذات بتصوراتها المتناهية أن تدرك العالم للمتناهى ؟..

(قارن ذلك كله فى كتابنا : " الملهج الجدلى عند هيجل " مكتبة مدهولى بالقاهرة عام

المعرفة . ومن هنا فان الذات ليست مجرد ذات ، وانما هي وحدة مطلقة ذات شقين : الذات والموضوع . وما يحجب هذه الحقيقة عن النظر هو نقص معرفتنا وما يعترينا من تغير وتطور . فالحقيقة المطلقة لا يمكن ان تكون شيئا يتطور ، بل ان كل تطور يتم داخلها ، لكنها هي نفسها ككل لا تتطور . ومن هنا فاذا ما كانت معرفتنا بطراً عليها التطور ، فانها لا يمكن ان تكون الحقيقة المطلقة ، لكن بالغاً ما بلغت صحة هذا الاعتراض فانه لا ينتج منه ان تتجاوز الحقيقة القصوى نطاق المعرفة فوعينا بتناهيها وقصورنا هو نفسه شهادة على وجود مبدأ لا متناه بداخلنا يحقق نفسه بالتدرج في مجرى حياتنا . لأن الوجود الذي لا يحوى فى جوفه عنصراً لا متناهياً لا يمكن ان يعى نفسه وقصوره . والواقع ان الذات ليست هي المبدأ الروحي الذي يفترض مقدماً فى وجود العالم ، وانما هي تجل له ، ومن ثم فهي قادرة على ان تعرفه . " الوعي الذي ينقصه معرفتنا بالعالم ، هو وعى بتفكك الوحدة داخل انفسنا او هو الوعي ، والمعنى واحد - بالوحدة من عقل كامل تكتمل به عملية التطور وبالاتصال عنه فى الوقت نفسه . والقول باننا نصل بالتدرج الى معرفة العالم على نحو ما ينكشف لنا : هو طريقة أخرى لوصف الواقعة نفسها التي نعبر عنها عندما نقول : ان وعينا بالحياة هو ان يتحقق فينا العقل الكامل ، اعنى العقل الذي يعرف كل شئ على انه ذات تعى نفسها ولديها إمكان المعرفة ، ومن ثم فهو كل ما نصير اليه ."^(١)

ليست الطريقة الصحيحة لتفسير عالم التجربة الموضوعى ان نحاول تحليله إلى عناصر أبسط تتجمع لانتاج العالم ، وانما هي التصحيح الذي نقوم به لنظرتنا الأولى الى هذا العالم " كشئ مكتمل " Res Completa بأن تظهر إلى الضوء علاقته الأساسية بالذات التي هي تعبير ضرورى عنه . إننا نفهم العالم

الموضوعى فهما جيداً اذا ما نظرنا اليه كعنصر متكامل فى الحياة المطلقة والوعى ، واعتبرنا حياتنا تجليات جزئية له . (١) .

لقد حاول كانط أن يبرهن ، بالتفصيل عن طريق " مبادئ الفهم الخالص " على القضية التى ظهرت عند إستنباط المقولات . وجوهر الحقيقة الذى إستخلصه كيرد من مناقضات كانط الطويلة ، عن طريق النقد البناء ، يمكن أن يكون على النحو التالى : -

إننا لا نعى شيئاً ما ككل الا إذا وضعت أجزاؤه معاً ، وجعلناها وحدة من خلال عملية تمييز هذا الشئ عن الموضوعات الأخرى التى يرتبط بها فى التجربة ككل واحد ، فلا يمكن أن نعرف أى جزء من أجزاء الشئ بمعزل عن علاقاته بالأجزاء الأخرى ، ولا أن نعرف الشئ بمعزل عن علاقاته بالأشياء الأخرى . غير أن مثل هذا العلاقات المتبادلة بين الموضوعات والأجزاء تتضمن الوعى بها جميعاً . وتلك هى ضرورة معرفة الأشياء المتميز بعضها عن بعض بفعل واحد من أفعال المعرفة ، وهذا يجعل من الضرورى لكل حدس أن يكون كميات ممتدة ، وتطبق هذه الملاحظة نفسها على الزمان الذى لا يمكن تصوره على أنه كل واحد إلا بالادراك المتأنى للحظات المتعاقبة ، أما المكان فهو الصورة الضرورية للادراك الخارجى ، لأن كل ادراك للموضوعات الخارجية هو ادراك لها ولأجزائها معاً . أما الزمان فهو صورة للادراك الداخلى ، لأن ادراكات الأشياء وأجزائها ، كشئ متميز بعضها عن بعض تماماً ، يعنى أن نعرفها على أنها كميات ممتدة ، أو بعبارة أخرى ، يعنى ادراكها فى المكان . ولو أن الأشياء كانت تطرد بعضها بعضاً على نحو مطلق ، فأنها لن تكون موضوعات لوعى واحد . أما اذا لم يستبعد بعضها فلن

تكون أشياء أمام وعى واحد ، بل سنتمكن إلى النقطة الهندسية ، وعندئذ نتلاشى إلى العدم . فبسبب أن الأشياء تطرد وتجذب بعضها بعضاً في وقت واحد ، فإنها تكون كثرة في واحد، وتتشرف في مكان واحد وأياً ما كانت كيفيات الأشياء الجزئية ، فلا بد ، لكي تكون موضوعاً للمعرفة ، أن تتفق مع الشرط الجوهرى للوجود فتتكامل وتتمايز بعضها عن بعض ، وتتكامل بواسطة الوعى الذى تكون موضوعات أمامه . وعندما نقول ذلك فإنه يعنى أن جميع الحدوس هى كميات ممتدة ، وأن المكان هو الصورة الضرورية للإدراك الخارجى . (١) .

إنَّ الوعى بالتغير الذى هو سمة جوهرية للعالم ، يفترض مقدماً الإشارة إلى جوهر هو نفسه لا يتغير . وليس السؤال كيف أو لماذا يقع التغير ، وإنما هو : ما هو الشرط الذى تتضمنه معرفتنا بالتغير وامكانه . إنَّ التغير الذى لا يكون تغيراً لشيء ما ، لا معنى له . والمظاهرة التى تحدث فى الزمان ، لا يمكن تحديدها بما هى كذلك ، إلا إذا نظرنا إليها على أنها حالة لجوهر دائم . فإذا لم يكن ثمة فى الكون سوى عملية التغير ، فإنه لا يمكن تصور شيء أو تسمية شيء أن معرفته التغير على أنه تغير ، يعنى تجاوزه وربطه بجوهر دائم يكون تعبيراً عنه . وباختصار فإن الجوهر هو الافتراض السابق للتغيرات ، فلن تكون فكرة التغير ممكنة ما لم تتصور التغيرات كتحددات متعاقبة للجوهر .

لكن إذا كان التغير يتضمن الجوهر ، فإن الجوهر بالمثل يتضمن التغير . فالجوهر يخرج أعراضه ، والأعراض هى جواهر جديدة كما يقول هيجل (وهى فكرة هيكلية أساساً على نحو ما سنعرف فيما بعد) . ولما كان تصور التغيرات يعتمد على إشارتها إلى جوهر واحد ، فكذلك لا نستطيع أن نفكر فى هذا الأخير إلا كمبدأ يربط التغيرات ، فليس الجوهر شيئاً مجهولاً

وحاملا لا يمكن معرفته تكمن فيه تعييناته ، وانما هو المبدأ الذى يجد تعبيره عن نفسه فى حالاته المتعاقبة ، وهو بما هو كذلك الحلقة التى تربط هذه الحالات بعضها ببعض ، فالحركة الأولى للفكر هى أن يدرك أن وراء الظواهر مبدأ دائم يجعلها ممكنة . والحركة الثانية هى أن مجرد رد التغيرات الى الجوهر لا يؤدي بها الا الى هذا المبدأ ، لكنه لا يجعلنا نستخرجها منه ، فنصل ببساطة الى تجريد غير حقيقى أشبه بالواحد عند الايليين . وكما أن التغيرات لا معنى لها بعيداً عن الجوهر ، فان الجوهر بالمثل لا معنى له بعيداً عن التغيرات ، فالجوهر والتغير يفهمان جيداً عندما نتصور الأول على أنه يعبر عن تعيينات متعاقبة يرتبط بعضها ببعض وتحت قاعدة محددة وثابتة. وفى هذه الحالة فاننا ننقل من فكرة الجوهر الى فكرة السببية ، فالسبب والنتيجة ليسا ظاهرتين متميزتين ترتبط الواحدة منهما بالأخرى بعلاقة خارجية ، وانما هى حالتان متعاقبتان لشيء واحد ، فالحرارة هى سبب التمدد ، لأن الجسم الساخن هو نفسه الجسم الذى يتمدد . وتلك اينما فكره هيكلية على نحو ما سنعرف بعد قليل .

لما كان الجوهر بجذله الداخلى ينتقل إلى السببية ، فكذلك السببية ، اذا فكرنا فيها جيداً تؤدي الى التفاعل Reciprocity. اذ يعتمد وجود الشيء على علاقاته بالأشياء الأخرى ، وعلى المكان الذى يشغله فى نسق واحد لتجربة مترابطة . ومن ثم فأي تغير يقع لا يكون ممكناً الا من خلال تبديل علاقات الشيء مع الأشياء الأخرى . فالافتراض السابق للسببية - وهو الذى يعتمد تغير الأشياء عليه - هو التعين المتبادل للجواهر . فالأشياء التى ترتبط بقانون السببية يؤثر بعضها فى بعض بالتبادل . ووجهة النظر الهشة التى نقول أن السبب والنتيجة حالتان متعاقبتان على جوهر واحد ، ترجع إلى فشلنا فى التمييز بين السببية والتفاعل : فالشمس تذيب الشمع ، وما نقول عنه انه السبب هنا هو الشمس - مختلف عما تسميه بالنتيجة وهو نوبان الشمع : لكن فى الحقيقة

السبب ليس هو الشمس ، لكنه الشمع عندما تسخنه الشمس ، فلا أحد يمكن أن ينكر أن الشمع المسخن هو نفسه الشمع الذائب . وأن الشمع اذا ما تم تسخينه بواسطة الشمس يؤدي إلى تغير في الشمس نفسها - أعني أنها تفقد بعض الحرارة التي تحتفظ بها ، مهما يمكن الجزء المفقود ضئيلا أو يصعب ادراكه من الناحية العملية . ولو أننا أردنا أن نضع الأمور في نصابها الحقيقي ، فلا بد أن نقول أن الشمس والشمع يؤثر كل منهما في الآخر بالتبادل ، ويتم هذا التأثير خلال التغيرات التي تربط الواحد منهما بالآخر برابط السبب والنتيجة . فالشمع عندما يسخن يصبح سببا للشمع الذائب ، والشمس التي تسخن الشمع هي سبب الشمس التي نقصت حرارتها نسبيا والتي هي النتيجة . وهكذا نجد أن السببية تتضمن التفاعل .

والواقع أننا نجد أنفسنا أمام الفكر الجدلي الهيجلي قلباً وقالباً ، فقد سبق أن عرض هيجل في المنطق في القسم الخاص بالمادية ، للمقولات التي يتضمنها الوجود بالفعل ورأى أنها ثلاثة هي : -

١ - الجوهر والعرض

٢ - السبب والنتيجة .

٣ - التفاعل .

ثم قام بتحليل هذه المقولات الثلاث مبينا أن الواحدة منها تؤدي إلى الأخرى : فنحن ننظر إلى الشيء على أنه جوهر حين نتصوره وجوداً مستقلاً قائماً بذاته ، أما عكس ذلك أعني الشيء الذي يعتمد في وجوده على الجوهر فهو عرض من أعراض الجوهر .

لكن طالما أن الجوهر هو المدعوم الأساسى بذاته فهو بذلك عبارة عن علاقة ذاتية أو هو الهوية الذاتية ، أو أنه يتحد مع نفسه فى هوية واحدة . غير أن العلاقة الذاتية هى علاقة سلبية لأنها تميز نفسها وتخرج إلى الاختلاف والتعدد . واللحظات الفانية التى يظهرها الجوهر من ذاته ثم يمتصها من جديد باعتبارها تحولات هى ما نسميه بالأعراض . ومن هنا كان لدينا علاقة الجوهر بالعرض (١) .

الجوهر أن يخرج للعرض من ذاته ، ولكن ما يخرج الجوهر ليس الا نتيجة لسلب نفسه ، ولذلك فهو قوة سالبة أو هو قوة نشطة . أنه جوهر نشط فعال . ومن ناحية أخرى فان ما يقدمه الجوهر ليس الا ذاته : أعنى أنه هو نفسه جوهر : ومن هنا كان العرض جوهرى هو الآخر . وبذلك يكون لدينا تصور لجوهر نشط فعال يخرج من جوفه جوهرأ آخر نتصوره على أنه متقبل لهذه القوة . وتلك هى علاقة السبب والنتيجة : فالجوهر الفاعل هو السبب والجوهر المتقبل هو النتيجة .

إذا كانت مقولة السببية تعتمد على التمييز بين الجوهر الفاعل والجوهر المنفعل ، فان هذا التمييز لا يمكن أن يستمر . ذلك لأن ما هو منفعل هو كذلك فاعل ، لأنه جوهر هو الآخر . وبذلك ينهار التمييز بين السبب والنتيجة ، ويصبح كل منهما سبباً ونتيجة فى آن واحد : فالجوهر " أ " مثلاً باعتباره فاعلاً يؤثر فى الجوهر " ب " باعتباره منفعلاً .. ولكن " ب " باعتباره فاعلاً يؤثر كذلك فى " أ " وذلك هو التفاعل ، أو الفعل ورد الفعل . وفى المثل الذى سبق أن ذكرناه عن الحرارة التى تذيب الشمع ، نستطيع اذا شئنا أن ننظر إلى

(١) د . امام عبد الفتاح امام " المنهج الجدلى عند هيجل " مكتبة مدبولى بالقاهرة عام

الحرارة على أنها جوهر فاعل ، والشمع على أنه جوهر منفعل . وسيكون لدينا في هذه الحالة علاقة السبب والنتيجة . ولكن هذه النتيجة لا يمكن أن تظهر مالم يكن من طبيعة الشمع نفسه أن ينوب بالحرارة ، وعلى ذلك فطبيعة الشمع هي جزء من طبيعة الحرارة . فمن طبيعة الحرارة انها تؤدي إلى اظهار هذه النتيجة في الشمع ، ولكن من طبيعة الشمع كذلك أن يسلك هذا المسلك تجاه الحرارة : وذلك نشاط متبادل ^(١) .

والنتيجة التي يستخرجها " كيرد " من ذلك كله هي أن القول بأن الأشياء إنما توجد متجاورة في مكان واحد ، وأنها تشكل وحدة الطبيعة عندما يحد بعضها بعضا بالتبادل ، يعنى أنها تعبر عن مبدأ مثالي محايد فيها . فالجواهر التي ليس لها وجود في استقلال عن علاقاتها المتبادلة هي من حيث الأساس شئ واحد ، وهذه الوحدة لا بد أن تكون بالضرورة وحدة روحية . إذ لا شئ آخر تكون له هذه الخاصية العجيبة ، خاصية اشتغال الأشياء داخل ذاته ، وأن يكون حاضراً فوق كل شئ منها دون أن يحبس نفسه في واحدة منها . ولو كانت الأشياء عاجزة عن أن ينعزل بعضها عن بعض . ولا تكون حقيقة إلا اذا كانت عناصر متبادلة في كل مترابط ، فان ما يبرهن عليه ذلك هو أنها تجسيد للروح المتغلغل في كل شئ ولو صححنا وجهة نظر " الحس المشترك " التي تنتظر إلى الأشياء على أنها تقوم بذاتها دون أية علاقة جوهرية بغيرها ، على اعتبار أن واقع هذه الأشياء يعتمد على التحديد المتبادل للأجزاء في نسق واحد ، فلا بد لنا كذلك أن نصحح حتى وجهة النظر العلمية ذاتها بأن نبرز إلى النور الافتراض السائد لارتباط الأشياء بعضها ببعض . أعنى علاقتها الجوهرية بالذات التي

(١) المرجع السابق ص ٢٧٨ و ص ٢٧٩ .

توجد من أجلها والتي هي تعبير عنها . وباختصار لابد أن نكون على بينة من أن العالم ، في تأويله النهائي . هو التجلي الذاتى للروح . (١)

ويعتقد " كيرد " أن ذلك كله متضمن بالفعل فى نظرية كانط التى تذهب إلى أن مركب الاحساسات الكثيرة طبقاً لمبادئ الفهم هى مهمة الذات الموحدة . فالتقيصة الرئيسية فى هذه النظرية هى أنها تسعى للمحافظة على الذات بعيدة عن العالم الذى تشكله ، بدلا من أن تتصورها على أنها مبدؤه الداخلى . بل ومركز هذا العالم نفسه . والوحدة التحليلية الخالصة عند كانط ، تصبح تركيبية فى تعاملها مع مادة الاحساس الغريبة عنها . وعلى الرغم من أنها تصبح واعية بذاتها فى علاقتها بتجربة العالم ، فإن العلاقة لا تكون سوى علاقة سلبية فحسب، لأنها تعتمد على عودة الذات إلى نفسها من العالم الذى صنعته . غير أن " كيرد " يذهب إلى أن الذات التى تعود إلى نفسها على هذا النحو، لا تفعل ذلك الا لأنها تخرج من ذاتها الى العالم الموضوعى الذى يعنى أن علاقة التضاد بينها وبين العالم ، تفترض مقدما إنتهاء هذا التضاد فى وحدة أعلى . وإذا كانت المدركات الحسية بدون التصورات العقلية عمياء ، والتصورات العقلية بدون المدركات الحسية جوفاء وفارغة ، فإن النتيجة المترتبة على ذلك مباشرة هى أن الذات والعالم الموضوعى تعبيرات متضادة من روح واحد يشملها معا ، وليس مجرد مظاهر لكيانات نومانية هى التى يسميها كانط " بالشئ فى ذاته " .

لنا لى نبيّن أن العالم روحى تماما ، فلا يعنى ذلك أن نرده إلى مجرد أفكار للذهن . لقد كافح كانط ، بحق ، ليقول : " إنه حتى التجربة الداخلية لا تكون ممكنة ، إلا على افتراض التجربة الخارجية ، . وهكذا تتقلب المائدة على الفيلسوف المثالى الذاتى الذى يؤكد أن كل تجربة هى تجربة داخلية فحسب ،

صحيح أن الموضوع لا يكون له معنى إلا من حيث علاقته بالذات ، غير أن كانط يشير إلى أن عكس هذه القضية صحيح أيضا . أعنى أن الوعي الذاتى يفترض مقدما الوعي الموضوعى . فالعمليات السيكولوجية لا تكون ممكنة إلا وهى تقابل العالم الخارجى الذى ترتبط به : " أن الوعي بوجودى هو فى الوقت نفسه وعى مباشر بوجود الأشياء الأخرى " . أن من المستحيل أن ندحض للفيلسوف الأيرلندى " جون باركلى " (١٦٨٥ - ١٧٥٣) عندما يذهب إلى أن المادة التى لا ترتبط بذهن ما هى تجريد لا يمكن تصوره . لكن إذا كانت المادة لا توجد مستقلة عن الذهن ، فإن ذلك لا يعنى أنها ليست سوى مجموعة من الأفكار فى الذهن . ونحن عندما نبيّن أن الشئ لا يمكن أن يوجد بمعزل عما يضافه (الذهن) ، فإن ذلك لا يعنى أننا نرده إليه . فكما أن العالم لا يمكن أن يوجد بمعزل عن الذهن ، فكذلك عمليات الذهن لا تكون ممكنة إلا من حيث علاقتها بالعالم الخارجى . وإذا كانت التجربة الخارجية تفترض مقدما التجربة الداخلية ، فإن التجربة الداخلية ، بالمثل ، تفترض مقدما التجربة الخارجية .

والعالم الخارجى الذى لا تكون التجربة الداخلية ممكنة إلا به ، ليس مستقلا عن الذهن إنه الجانب الآخر للذهن ، وهو لهذا السبب نفسه يوجد من أجل الذهن . فالذهن هو الوحدة التى تعارض نفسها بنفسها ، وتؤدى إلى ظهور تفرقة نسبية بين الذات والموضوع وتتغلب عليها . ويمكن خطأ المذهب المادى فى تجاهله للذات التى توجد الأشياء من أجلها ، كما يمكن خطأ " باركلى " من ناحية أخرى فى تجاهله للموضوع الذى ترتبط به الذات وتتمايز عنه ، أعنى ترتبط به العمليات الذاتية وتكون ممكنة . فما ألح عليه " كيرد " وأمثاله من المثاليين هو أن العالم الذى يبدو فى وجهه المباشر فزيقيا تماما ، لو فكرنا فيه لوجدناه تجليا للروح فهو روحى دون أن يكف عن أن يكون ماديا تلك هى نتيجة تعاليم كانط إذا ما تخلصت من فكرة " الشئ فى ذاته " المتناقضة ، فهذه التعاليم

لا تطرح ظلا من الشك على واقعية العالم الخارجى ، أعنى علاقة هذا العالم بالذات . ولا شك أن هذا التصور الجديد يجلب معه تعديلات مهمة لأرائنا السابقة حول الموضوعية . لأنه يمنع تفسير " الروحى " عن طريق " المادى " ، فضلا عن أنه ينتهى الى أنه لا يوجد عالم مادى ليس روحيا لذلك ونحن حين نبين ان ما هو واقعى فى نهاية تحليله روحى ، لا نرد كل شئ إلى فكر مجرد ، فحتى معنى الفكر مرت إلى حد ما . وعندما يتحدث الفيلسوف المثالى عن الفكر كمبدأ مكون للأشياء ، فإنه يتجاهل الإرادة وعنصر الجزئية فى التجربة . ومن هنا فأننا ينبغى أن نتذكر جيدا ، أن كيرد - مثل هيجل - يستخدم لفظ الفكر بمعنى أكثر شمولاً ليبدل على المبدأ الكلى الذى يتحقق فى كثرة وقائع التجربة الجزئية ، والذى تكون الإرادة جانباً ضرورياً منه . فحركة الفكر عندما تقوم بعملية التمايز الذاتى ، والتكامل الذاتى تخلق نسقا للتصورات وتتجاوز التمايز النسبى القائم بين التصورات الكلية والموضوعات الجزئية فى عملية الإدراك ؛ ذلك لأن الهوية والاختلاف ، والجزئى والكلى ، مقولات متضايقة ولا معنى للواحدة منها بمعزل عن الأخرى . والاختلافات الموجودة فى العالم الموضوعى هى اختلافات الفكر الخاصة ، من خلالها يعود الفكر إلى نفسه ، صحيح أن وحدة الاختلاف الخاصة بالفكر فى ذاته ، ليست هى نفسها وحدة الاختلاف الخاصة بالفكر والوجود ، غير أن اختلافات الوجود هى الوجه المقابل للاختلافات الخاصة بالفكر ، ويقوم التعارض النسبى بين العقل والعالم المعقول على أساس طبيعة الفكر ذاته ، وحين نتصور الفكر خارجاً من ذاته إلى اختلافات العالم فتلك هى الإرادة . ولا ينشأ التناقض بين المذهب العقلى والمذهب الإرادى الا عندما ننظر الى الفكر والإرادة على انهما كيانان مستقلان ، ومع ذلك فهما ليسا شيئين منفصلين ، لكنهما وجهان لشيء واحد يمكن التمييز بينهما ، فليس ثمة فكر بلا إرادة ، ولا إرادة بغير فكر . وأشارة العالم

الى الروح هي وعى الروح بالعالم ، لكن ذلك ليس سوى نصف الحقيقة فقط ،
اما النصف الثانى فهو أن الروح تتجسد فى العالم الذى تعيه .

ويتصور فيلسوفنا الروح على أنها وحدة تجاوز الاختلافات " فالنمو
عملية تفاضل (أو تنوع) وتكامل فى آن واحد . أى أنها عملية يزداد فيها
الاختلاف دوما ، لا على حساب الوحدة ، ولكنه نمو من شأنه تعميق الوحدة
أيضا " والتأكيد على الوحدة التى تجاوز كل اختلاف ، لا يعنى انكار الواقع
الحقيقى للاختلافات : " الواحد والكثير ، أبعد ما يكونان عن التضاد . فهما
عاملان للفكر لا يمكن أن ينفصلا دون الوقوع فى تناقض .. " ان الوحدة التى
لا توحد بين الأشياء المختلفة هي تجريد أجوف : " ان الاختلاف المطلق ليس
اختلافاً على الإطلاق ، اذ لابد ان تنعدم فيه كل علاقة بين الأشياء المتميزة ،
وهو حين يفعل ذلك فانه يحكم على نفسه بالاعدام " . والفرقة بين الواحد
والكثير لا يمكن أن ينكرها . بل ما يتم انكاره هو أن يكون هذا التمييز مطلقاً :
" فالأجزاء فى العالم المعقول لا يكون لها معنى الا داخل الكل . ولا يكون للكل
معنى الا اذا توزع على الأجزاء وشكل رابطتها الروحية " .

لكن إذا كانت الروح هي الوحدة التى تعبّر عن نفسها فى اختلافاتها ،
فان الاختلافات لا يمكن أن تكون مجرد موضوعات ، بل لابد أن تكون هي
الأخرى ذات طبيعة روحية ، أعلى صوراً جزئية من الروح الكلى الذى يتغلغل
فيها . ويؤكد كيرد ، بحق ، أن الواقع المطلق لابد أن ينظر إليه على أنه مبدأ
الوحدة الحاضر فى جميع الأشياء وكل الموجودات والتى لا يمكن أن تنفصل
عنه هذه الأشياء حتى وهى فى أقصى حالات الاستقلال " فهو حين يحدث
الاختلافات ، فانه يضع نفسه فيها ، والمبدأ الروحى الذى يتغلغل هو نفسه فى
اختلافات الأشياء ، والذى لا يمكن أن ينفصل عنها ، يتحقق فيها بوصفه

ذواتها ، ولابد من تصوره لا على أنه ذات موحدة ، وإنما كنسق متوحد للكثرة من الذوات : وهكذا يؤسس " كيرد " ميتافيزيقيا نظريته الشمولية ذات الطابع الهيجلي الواضح الذي سبق أن عرضناها عندما تحدثنا عن تصوره للفلسفة ، وقيم عليها مذهبه المثالي مدعما بذلك مدرسة فلسفية جديدة هي الهيجلية الجديدة في إنجلترا . فالى " كيرد " يرجع الفضل فى اشاعة استخدام جميع الصيغ والتعبيرات المثالية لأول مرة ، بين جميع أفراد جيل الهيجليين الانجليز واشاعة السخرية منها بين خصومهم . فقد كانت لديه قدرة فذة على التعبير عن أمور عسيرة غامضة بلغة واضحة سلسلة بديعة . وتحويله ألباز هيجل إلى أسلوبه المشرق الوضاء ، وإلى زيادة قدرة اللغة الانجليزية على التعبير الفلسفى . فضرب بذلك مثلا لمواطنيه فى كيفية الكلام فى مثل هذه الامور والكتابة عنها .. فهو فى إنجلترا يمثل أنقى وأفضل نمط تجسدت فيه روح الهيجلية ، وربما نصها إلى حد ما ، فقد استهدف أن ينشر بين الناس ، وينقل الى الآخرين ، روح مذهب هيجل وماهيته للذين امتلك كيرد ناصيتهما واستوعبهما أكثر من كل من عداه تقريبا . دون أن يكون له هدف سوى خدمة الحقيقة ، وبعث حياة جديدة فى الفلسفة .." (١) .

(١) رولف ميتس : الفلسفة الانجليزية فى مجلة علم المجلد الأول ص ٣٥٥ .

رابعاً : الأخلاق :

قد يبدو غريباً على رجل مثل " كيرد " شغل كرسى الفلسفة الأخلاقية لسنوات طويلة ، كما قام بتدريسها - أن لا يترك بحثاً نسقياً فى موضوع " فلسفة الأخلاق " Ethics . بل ان محاضراته العامة فى " جلاسجو " حول هذا الموضوع كانت فى أساسها تاريخية ، تعتمد على مناقشة النظريات القديمة أكثر من تطوير نظرية مستقلة خاصة به ، ربما لأنه كان يؤمن بعبارة " جويت " التى تقول " لابد للفلسفة الخلقية أن تكون أساساً تاريخية " فقد كان يجد نفسه فى بيته كلما استخرج الحقيقة الجوهرية التى تتطوى عليها مذاهب عظام المفكرين أكثر من تطوير أفكاره الخاصة بالتفصيل . ولقد أعطاه هذا المنهج القدرة على نقد الفلسفات من الداخل . وهكذا جمع " كيرد " آراءه فى فلسفة الأخلاق من انتقاداته للفلاسفة الآخرين لا سيما كانط . لكنه لم يقنع قط بالوقوف عند حد دحض النظرية الفلسفية . وإنما كان يسعى باستمرار الى توضيح المعنى الداخلى للفيلسوف عن طريق انتقادات بناءة . وخلال هذه العملية يعطينا تلميحات عن أفكاره الخاصة ، وبهذه الطريقة تطورت أفكاره فى " فلسفة الأخلاق " (١) .

وعلىنا أن نتذكر أن إهتمام كيرد بفلسفة الأخلاق ، كما هى الحال فى كل مكان آخر ، كان يتركز حول معنى ومضمون مبدأ الوعي الذاتى . لقد قال كاتب حديث ، وهو ينتقد الفلسفة المثالية " ان لديها الكثير مما تقوله ، لكن لديها القليل عما تعلمه " (٢) وهذه العبارة تصدق على كيرد لو أننا عكسناها . فقد كان لديه الكثير عما يعلمه ، والقليل عما يقوله .

The life and philosophy of Edward Caird p. 304-305 .

(١)

G.S.Brett in History of psychology , vol. 3 p. 90

(٢)

يبدأ " كيرد " فلسفته الأخلاقية ، كالمعتاد ، من فلسفة كانط التي وضعت تمييزاً حاداً بين الطبيعة العاقلة والطبيعة الحيوانية في الإنسان . ولا تكون الإرادة أخلاقية إلا إذا حددها العقل الخالص ، عن طريق الفكرة المجردة للخير . ذلك لأن الإرادة التي تريد العقل هي نفسها الإرادة التي تريد ذاتها ، وهي وحدها الإرادة الفاضلة أو الخيرة . والإرادة الفاضلة هي الإرادة الحرة . ومن هنا يذهب " كيرد " إلى أن " حرية الإرادة " ليست كما قيل أحياناً مشكلة جانبية يمكن أن تسقطها الأخلاق من حسابها . وإنما هي على العكس المشكلة المركزية في النقاش كله . فإذا لم يكن هناك تحديد ذاتي ، أعنى القدرة على تحديد السلوك عن طريق فكرة الذات - وليس الطبيعة الحيوانية التي تجد اشباعها - في موضوعات ورغبات نسبية معزولة ، فإن جميع التمييزات الأخلاقية سوف تتلاشى . ومن ثم فحرية هذه الذات مسألة أساسية لكي تحدد سلوكها في حرية . وتعتمد الحرية عند كانط ، سلباً على مقاومة اغراءات الهوى . وإيجاباً على الإرادة التي يحددها العقل الخالص . ويتعارض مع هذه الإرادة الأخلاقية ، الإرادة التي تتأثر بالعاطفة والهوى ، وبالخصائص الحيوانية من طبيعتنا . وعندما يتحدد سلوكنا بغايات تتبع من طبيعتنا الحسية ، فإن ذلك يعنى أننا نُفقد ونصبح غير أخلاقيين . ومن ثم كان بلوغ الحياة الأخلاقية ، طبقاً لما يقوله كانط ، يعتمد على قدرتنا على التخلص من العاطفة والهوى ، بحيث نقودنا بواعث من العقل وحده .

وأول ما يأخذه " كيرد " على كانط هو أن العقل والعاطفة لا يمكن فصل الواحد منهما عن الآخر على هذا النحو، فمن الخطأ الظن أن العقلانية والحيوانية يوجدان متجاورين في الروح البشرية . إن دوافع الإنسان ورغباته تختلف اتم الاختلاف عن دوافع الحيوان ورغباته ، فطبيعتنا تتغير بصلتها بالعقل : " فالوعى بالرغبة يغير من الرغبة " . والرغبات لا تكون غريبة عن

العقل ، وإنما هي الوسيط الذى يعبر بواسطة العقل عن نفسه فى حياتنا العملية . ومن ثم فمن العبث أن نتحدث عن إستئصال العاطفة من طبيعتنا . ففى البواعث التى تحدد سلوك الانسان ، نجد أن المشاعر تدخل لا محالة كعنصر ضرورى ، فلاشئ يحرك ارادة فعل مالم يكن هذا الفعل مرغوباً فيه ، وما هو مرغوب فيه لابد أن يكون مصدراً للشباع الذاتى . فالارادة عندما تحددها البواعث الجزئية لا تكف عن أن تكون حرة من حيث أن الطبيعة الحسية لابد أن تشارك فى تكوينها . ويمكن خطأ كانط فى أنه جعل بين الكلى والجزئى تعارضاً حاداً ، مع أن كلية الذات تتحقق فى الأنشطة التى تحددها الغايات الجزئية فحسب . وعندما نريد الجزئى ، فإننا نريد الكلى أيضاً والكلى الذى يعجز عن أن يعبر عن نفسه فى الجزئى ليس سوى تجريد أجوف فحسب .

ويذهب " كيرد " الى أن علاقة الذات بالموضوع ، لا تشبه علاقة موضوع بموضوع آخر . فهى ليست علاقة تخارج ، وجميع الموضوعات هى من أجل الذات ، بل هى فى نهاية المطاف تجسيد للذات أو تجل لها . وإذا كانت الموضوعات خارجية الواحد بالنسبة للآخر ، فالسبب هو أنها معاً بواسطة ذات عامة هى التضافى لهذه الموضوعات ، وما يجعل علاقة التخارج ممكنة ، لا يمكن أن يخضع هو نفسه لهذه العلاقة . ومن ثم فعندما تتدفع الذات الى الفعل بواسطة موضوع رغبة جزئية ، فإنها لا تتحدد بما هو خارج عنها ، بل بما يعتمد فى وجوده على علاقته الضرورية بها ، ومن هنا كان تعيينها بواسطة الدوافع الجزئية هو بالضرورة تعيين ذاتى ، وتحديد ذاتى . فالرغبات ترتبط من ناحية بموضوعاتها الملائمة ، ومن ناحية أخرى بالذات التى توجد هذه الموضوعات من أجلها . ومن ثم فاشباعها هو فى الوقت ذاته إشباع للذات . والواقع أن هناك لحظتين فى الاشباع يمكن التمييز بينهما . من الناحية العقلية ، اشباع الرغبة الجزئية واشباع الذات. لكن الأولى لا يمكن أن توجد فى الموجود

العاقل بما هو كذلك . لكن على الرغم من أن الذات تجعل من الموضوع الجزئى للرجبة غاية لها ، وتوحد نفسها معه ، فإنها تميز نفسها عنه أيضا " لأننى كذات كلية ، لا أستطيع أن أتحقق فى موضوع جزئى . ومن ثم فالاشباع الذى أحصل عليه من هذا الموضوع يمتزج كذلك باللاشباع أو عدم الرضا . وهذا اللاشباع أو عدم الرضا يعبر عن نفسه بوضوح فى مذاهب الزهد الأخلاقى . فهى تترك ، بحق ، أنه بالغا ما بلغ اشباع الرغبات المعزولة ، فإنها لا يمكن أبدا أن تشبع ، على الدوام ، الذات البشرية ، فهناك تفاوت أو تباين لا يمكن تجاهله بين كلية الذات وجزئية موضوع الرغبة ، غير أن مذهب الزهد يخطئ عندما يقيم تعارضا مطلقا بين العقل والهوى ، ذلك لأن التحقق الذاتى يعنى أكثر من إشباع الرغبات الجزئية ولا يستتبع ذلك إلغاء العاطفة أو الهوى ، وبلوغ حياة العقل الخالص . ان السلبى ينطوى على الإيجابى ، ولو نظرنا إلى العلاقة السلبية كعلاقة سلبية فحسب ، فإننا بذلك نكف عن جعلها علاقة بأية طريقة أو أن تكون شيئا على الإطلاق " وما ينبغى علينا أن نتبينه جيدا هو أنه على الرغم من أن الدوافع والرغبات تكون فى صورتها المباشرة السلبية فى الحياة الأخلاقية . فإنها مع ذلك تظل محتفظ بها كعناصر فى كل منظم . يقول كيرد " أن الذات فى حالة الوعي بالرغبة تتسحب من الاتحاد المباشر مع الرغبة . وتكون للرغبة أمامها كباعث يرتبط بعلاقة مع جميع البواعث الأخرى من خلال علاقتها بالذات . ومن هنا إستحال عليها بعد ذلك أن تريد إشباع تلك الرغبة بمعزل عن إشباعها لذاتها . وبالتالي بمعزل عن اشباع ميول الذات الأخرى .." (١) . ويقول أيضا " ان الموضوعات الجزئية

(١) إدوارد كيرد " الفلسفة النقدية عند كاتط " الجزء الثانى ص ٢ (نقلا عن كتاب الهيجالية

للرغبة عندما تؤخذ بذاتها على أنها غايات ، لا بد في هذه الحالة فحسب أن تسلب أو ترفض أو تتبذ في حين أنها عندما ترتبط بالكلية وتتجلى له ، فإنها تصبح عناصر في الخير الذي هو غاية كل سلوك أخلاقي " (١) . ان رغبات الموجود العاقل - مثل الانسان - ليست دوافع عمياء بغير ضابط . وانما هي أساساً صور لتحقيق الذات" فنحن عندما ننظر إلى موضوع أو غاية على أنه يتخذ مكانا بين مجموعة من الغايات ، فان اشباعه في هذه الحالة يكون تحققاً أو اشباعاً للذات ، وهنا فقط يمكن أن يكون باعثاً لنا على السلوك " (٢) .

غير أن نفس المبدأ الكلي الذي ترتد رغباتنا ودوافعنا من خلال العلاقة به ، إلى عناصر في الحياة العقلية ، يحمل الفرد كذلك إلى ما وراء ذاته ، ويربطه بالأفراد الآخرين كأعضاء في تنظيم اجتماعي . وبعبارة أخرى ، فان رغبات الأفراد ، ودوافعهم ، أنشطتهم ، تستقل عن تنظيم الأفراد لأنفسهم داخل الكل الاجتماعي . ان تنظيم الحياة الفردية مستحيل بدون حياة اجتماعية منظمة . ويشدد " كيرد " على الطابع الاجتماعي للأخلاق بصفه خاصة . يقول : " الانسان ، بوصفه موجوداً أخلاقياً ، سيظل دائماً على هذا النحو، سواء أكان على وعي واضح بذلك أم لم يكن - كما أنه سيظل على الدوام عضواً في جماعة . وهو عندما يخضع للجماعة فإنه يجد المجال الذي تتحقق فيه طبيعته الروحية " . صحيح أن الانسان الحديث لديه الوعي بأنه نفسه ، وغاية ذاته . غير أن " كيرد " يذهب إلى أن مثل هذا الوعي هو نفسه نتاج اجتماعي ولا يكون ممكناً إلا عند الرجل المتمدين وحده ، فلا يوجد عند الرجل الهجومي مثل هذا الوعي . والأخلاق الذاتية - الأخلاق التي تعارض بين القانون الداخلي

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

للضمير ، وبين المعيار الاجتماعى الموضوعى ، هى نتاج للوعى مثل أعلى أخلاقى ، أعلى مما تجسده قوانين ومؤسسات المجتمع القائمة . ومن ثم فلا يمكن لها أن توجد بمعزل عن أخلاق العادات والتقاليد أو فى استقلال عنها . " عندما تضع أخلاق الفكر نفسها فى تعارض مطلق مع أخلاق القانون والعادات . فإنها بذلك لا تكشف الا عن أنها نسيت أصلها فحسب ، فالوعى الأخلاقى هو ، فى الواقع ، الوعى بغاية ما تحققت وهى تحقق نفسها فى المجتمع البشرى ، فما ينبغى أن يكون بالنسبة للذات ، يعتمد باستمرار على ما هو كائن ، أو بالأحرى يشير إلى ما هو كائن على نحو أعمق ، بحيث لا تكون الوقائع المباشرة سوى مظاهر له . وتتشأ الأخلاق الفردية عندما تفشل الطرق السائدة فى الحياة فى الاشباع ، وعندما لا تتعكس المثل العليا فى المؤسسات الاجتماعية . وتكمن قيمتها فى أنها تؤدي الى تجديد أفضل للمجتمع .

ولا يمل " كيرد " من تذكيرنا أن الناس فى حياتهم اليومية ليسوا منعزلين وأن النظرة السطحية هى التى تنتظر اليهم فتجدهم كائنات تتمركز حول ذاتها ، مع أنهم فى الحقيقة يكونون على ما هم عليه بفضل المبدأ الذى يجمعهم معا . " إننا لا نعرف كنوز إلا عندما نتجاوز وجودنا الفردى ، ونتنظر اليه على أنه موضوع بين موضوعات أخرى فى عالم واحد ، موضوع من ثم نكون قادرين على النظر اليه من زاوية كلية ونقيسه بنفس المعايير التى نطبقها على الموضوعات الأخرى ، وينفس الطريقة لا نكون ذوات عملية أخلاقية الا بمقدار ما نكون على وعى بأنفسنا كاعضاء من أعضاء آخرين فى مجتمع واحد ، ومن ثم نكون قادرين على النظر الى أنفسنا مثلما ننظر اليهم بلا تحيز بالنظر الى غايات المجتمع ... والواقع أن الأخلاق تتبع من توسط ضرورى لوعى الذات بالوعى بعلاقتنا بالآخرين وضرورة الحكم على أنفسنا من زاوية اجتماعية ، سواء أكانت زاوية الأسرة أو الأمة ، أو أيا ما كان المجتمع الذى ترتبط به

وبالتالى إذا ما تصورنا القانون الأخلاقى فى تجريده ، كقانون يرتكز على وعى الفرد بحياته الداخلية ، وفيه وحده يكون من نفسه ومع ذلك فان هذا التصور لا يمكن أن يكون الا نتيجة عودة فردية الى الذات ، تتضمن رد فعل ضد الاشكال الاجتماعية التى أصبحت غير كافية وغير مقنعة ، وهى خطوة نحو الانتقال الى تطور وعى اجتماعى أعلى " (١) .

ومثل هذه النظرية ليست مجرد نظرية فى الايثار (أو حب الغير) ذلك لأن تنازل الفرد عن ذاته لا يكون لأفراد آخرين ، وانما يكون للكلى الاجتماعى الذى يكون الأعضاء جميعاً أفراداً فيه بالتساوى ، والذى يخضع له الجميع بالتساوى أيضاً . وإذا كان من الخطأ ان تكون أنانياً ، فانه لا يقل عن ذلك خطأ أيضاً أن تنمى أنانية الآخرين : أن الشغف غير المعقول للتنازل عن كل شئ لارادة الآخر ، ينحو نحو تضخيم ذات الفرد الذى نتنازل له وجعلها عملاقة . فالواجبات نحو الذات ، والواجبات نحو الآخرين تشبه الواجبات نحو المجتمع . والتنازل الذاتى الأخلاقى الحقيقى ، ليس هو ببساطة تنازل ذات لذات أخرى ، وانما تنازل الجميع للمبدأ الكلى الذى يعمل فى المجتمع . وهكذا استطاع كيرد أن يوفق بين مذهب " الأثرة " Egoism (الأنانية) ومذهب الايثار Altruism (حب الآخرين) فى الأخلاق .

(١) ادوارد كيرد " الفلسفة النقدية عند كانط " المجلد الثانى ص ٣٦٦ (نقلا عن الهيجلية الجديدة ص ١٠٣) .

خامسا : فلسفة الدين :

تصل فلسفة كيرد الى قمتها بعرضها للوعى الدينى . فقد وُصف كتابه :
" تطور الدين " فى مجلدين عام ١٨٩٣ (١) . بأنه أعظم أعماله ابداعا ، وأروع
اسهاما قُدّم للفلسفة فى عصره .

لقد كان كيرد بطبيعته عميق للتدين ، على خلاف الهيجليين المتأخرين ،
وكان يؤمن أن المسيحية هى أعلى تحقق للوعى الدينى ، ومع ذلك فقد أبقى
نفسه بمعزل عن الاتجاهات المحافظة المتعصبة ضيقة الأفق ، واحتفظ حتى فى
الأمور الدينية ذاتها ، بحرية التفكير الجديرة بالفيلسوف الحق . ورغم أن فلسفته
الدينية مبنية على الأفكار الهيجلية وتعبّر عن نفسها من خلالها ، فإن فكرة
التطور عند سبنسر تلعب فيها دورا كبيرا ، بعد صبغها بصبغة هيجلية (٢) .

يعتقد كيرد أن ظواهر الحياة الدينية عند الانسان تخضع للقانون شأنها
شأن جميع الظواهر الأخرى ، وهى من ثمّ يمكن دراستها علمية . غير أن ذلك
لا يعنى أنه يمكن تفسير الظواهر الدينية بنفس المبادئ التى يمكن بها تفسير
ظواهر الطبيعة . فالعالم الذى نعيش فيه لا يشتمل على أشياء ذات مستوى واحد
بل ربما كان من المناسب أكثر أن نقول أنه يخضع لنظام تصاعدى (هيراركية)
نفترض فيه مقدما الأنظمة الدنيا وجود أنظمة عليا ، وهو يفسر بواسطة هذه
الأنظمة العليا . ومن ثمّ فعندما نفترض الانتقال من نظام الظواهر الأدنى الى
النظام الأعلى ، فلا بد لنا أن نكتشف مبدأ يفسرها يكون جديدا وأكثر كفاية . أن
النتيجة الوحيدة لمحاولة تفسير الأشياء بواسطة مبدأ بالغ الضيق هى أن تبدو

(١) كان فى الأصل " مجموعة محاضرات جيفورد " .

(٢) رودلف ميتس " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " ص ٣٦٠ .

الأشياء كما لو كانت بغير قانون وغير قابلة للتفسير . لقد استنتج بعض المفكرين من القول بأن المبادئ المستخدمة في تفسير العالم المادى لا تلقى ضوءاً أياً كان على الوعى الدينى - استنتجوا ان ذلك الوعى خلو من أى معنى عقلى . كما استنتج البعض الآخر أنه يقوم على الايمان ، وأنه من ثم يعلو على الأشياء التى يمكن أن نجد لها تبريراً علمياً أو فلسفياً . غير أن النتيجة الصحيحة هى أن ظواهر الحياة الدينية تتطلب لتفسيرها مقولات أعلى من تلك المقولات التى تكفى لتفسير العالم الخارجى ، وأنها بطريقتها الخاصة لا تقل خضوعاً للقانون عن الوقائع التى تدرسها علوم مثل الفيزياء والكيمياء ، والبيولوجيا .

ان مبدأ التطور ، مع فكرة وحدة البشر ، يفيدنا فائدة كبرى فى تفسير الدين وأشكاله المختلفة ، ولابد أن تفهم وحدة البشر على أنها تعنى : " لا فقط هوية الطبيعة البشرية بكل مظاهرها المختلفة عند جميع الأمم ، وفى جميع البلدان ، وإنما هى تعنى أيضاً أن هذه المظاهر . فى تعايش البشر معا ، يمكن أن تترابط بعضها ببعض كمراحل مختلفة ومتصلة لحياة واحدة ، ويمكن أن نبين أن تعاقبها ليس سوى مراحل ضرورية فى عملية تطورية واحدة . وعن طريق وجهة النظر هذه ، وحدها تصبح وقائع التاريخ الدينى واضحة ومفهومة ، وكلما اختلفت معتقدات الناس الدينية وتوعدت ، كان صراع العقائد والمعتقدات مريباً ، حتى يبدو من الصعب أن لم يكن من المستحيل أن نكشف أنه يكمن خلفها أى مبدأ للقانون أو النظام . لكن قد يبدو أن رد الوقائع المتنافرة على هذا النحو إلى الوحده ، مشروعاً لا أمل فيه تقريباً . وإن كانت فكرة التطور تضع بين أيدينا الوسائل التى يمكننا من تحويل ما يبدو عماء وفوضى إلى " كون منظم " ليست الديانات المختلفة أنواعاً متساوية فى الأهمية أو الرتبة تتفرع من نوع واحد عام : نوع منها يسير فى هذا الاتجاه ونوع يسير فى الاتجاه الآخر ، وإنما هى - فى معظم الحالات على الأقل ، مراحل متعاقبة فى مسار واحد من

التطور . وآخر مرحلة فيه تشتمل المراحل الأولى وتفترضها مقدماً . ولا غناء في السؤال عما هو مشترك بين الرضيع ، والطفل ، والشاب ، والرجل الناضج أو الراشد . ان معنى المراحل المبكرة من الشئ الذى ينمو لا تصبح واضحة إلا من خلال المرحلة الأخيرة التى يصل إليها التطور . بل ان المرحلة الأخيرة ذاتها لا نفهم فهمًا كاملاً ، الا فى ضوء المسار الذى تطورت فيه . والاشكال الأولى للشئ الذى يتطور هى أكثر صورته نقصاً ، وهى لا تزودنا الا بقبس ضئيل جداً لفهم طبيعته الحقيقية . ومن ثم فاذا أردنا أن تكون لنا بصيرة فى فهم طبيعة الدين ، فلا بد لنا من دراسة كيفية تطوره مع تطور الروح البشرى ، وما هى المراحل التى مر بها هذا التطور وكيف أن سماته الأساسية تتكشف أكثر فى صورته العليا والأخيرة فمن العبث ونحن نحاول تعريف الدين ، أن نحاول كشف شئ مشترك بين جميع الأديان ، وإذا وجدنا أى عنصر مشترك فلن تكون له قيمة كبيرة ، ذلك لأنه سوف يترك السمات المتميزة للديانات الأعلى بغير تفسير ، ويردها الى الديانات الأدنى . أما ما هو ضرورى فعلاً فهو أن نبحث عن المبدأ الذى تلتزم به الطبيعة البشرية ، والذي يتجلى من ثم فى جميع مراحل تطور الانسان ولو استطعنا أن نصل الى تعريف للدين بهذا المعنى ، فانه سيعبر عن فكرة لا تتحقق الا فى الصورة النهائية للدين . فى حين أنها لا يمكن رؤيتها فى المراحل المبكرة الا فى صورة غامضة معتمة . وقد نقلت منا تماماً فى المراحل الأولى أو الدنيا فلا نستطيع ادراكها الا بالقاء الضوء على البداية التى نشأت منها . وهكذا نستطيع إلقاء ضوء للحاضر على الماضى ، وأن نفسر جهود الانسان الأولى فى تسمية ما هو إلهى وادراكه ، فى ضوء وعى أكثر وضوحاً وتميزاً من المراحل المتقدمة .." (١) .

لكن : ما الذى يجعل الدين ممكناً ؟. ان عنصراً من عناصر الحياة البشرية يكون له مثل هذا الأثر البعيد على الانسان ، وتزداد قوته يوماً بعد يوم بدلاً من أن تتناقض مع تقدم الحضارة ، لابد أن يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالطبيعة البشرية - فما هى الجذور الكامنة فى الروح البشرى التى نما منها الدين .. لماذا لا يكون من الممكن أن يبقى الانسان قائماً بالغايات والمصالح ، والاهتمامات المتناهية ، ولماذا يتوق توقاً شديداً الى اللامتناهى ؟ . الاجابة التى يقدمها فيلسوفنا هى أن مصدر الدين انما يوجد فى الافتراض السابق لحياتنا كموجودات عاقلة ، فالوعى بموضوع ما يعتمد على تميزه ، وارتباطه بالذات التى يوجد من أجلها ، والموضوع هو عالم التجربة الواحد ، الذى تشمل جميع أجزائه صلة واحدة فى المكان ، كما تشمل جميع التغيرات التى تطرأ عليه ارتباطاً واحداً فى الزمان ، غير ان الذات ليست جزءاً من هذا النسق ، لأن الشرط الاساسى لوجودها هو ان تعارض هذا النسق . وكما أن مركز الدائرة لا يكون ممكناً الا من حيث علاقته بمحيط الدائرة فانه لا يمكن أن يكون هو نفسه نقطة فى هذا المحيط ، وكذلك وحده الذات التى تجعل الموضوعات أعضاء فى كل مترابط . لا يمكن ان تكون هى نفسها واحدة من هذه الموضوعات : وفى الحال نجد ان الذات والموضوع متعارضان ، لكن لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر . فنحن لا نعرف الموضوع الا اذا أرجعناه الى وحدة الذات ، ونحن لا نعرف الذات الا اذا اتركناها من خلال الموضوع . وذلك يعنى أن الذات والموضوع هما مظهران متعارضان لمبدأ الوحدة الكامن خلفهما . فكما ان المركز والمحيط فى الدائرة يقابل كل منهما الآخر ويعارضه داخل وحدة الدائرة ، فكذلك الذات والعالم يكون لهما معنى واحد فى ، ومن خلال ، تمايزهما الواحد عن الآخر ، وعلاقتها الواحد الآخر . داخل وحدة الروح المطلق الذى يشمل كل شئ ومن ثم فان فكرة الله هى الافتراض السابق لفكرتى

الذات والموضوع : " كل موجود قادر على الوعي بالعالم الموضوع ، وقادر على الوعي بالذات ، يكون قادراً كذلك على الوعي بالله . وإذا لخصنا الموضوع كله فى كلمة واحدة قلنا : كل موجود عاقل هو بما هو كذلك ، موجود متدين " .

غير ان ذلك لا يعنى ، بالطبع ، أن كل انسان لديه وعى دينى ، يستطيع التعرف على النظرية الفلسفية ، وأن يؤمن بها ، الخاصة بالعلاقة بين الذات واللاذات التى شرحناها فيما سبق . فإذا كانت مبادئ المنطق مطمورة فى استدالات أكثر البشر تخلفاً ، وإذا كان فى كل جملة ينطق بها فانه يعبر عن قوانين الصوة ، ومع ذلك فهو لا يعرف ذلك . وليست لديه القدرة أن يعرف . وجميع الاجسام التى تسقط كانت تخضع لقانون الجاذبية ، لكن لم يكن أحد يعلم ذلك قبل ظهور " نيوتن " وقل مثل ذلك بالنسبة للوعى بالعالم الخارجى والتمييز بينه وبين الذات وارتباطها به ، فهو يعتمد على وضع لا يعرف عنه رجل الشارع شيئاً . وعندما يأتى الفكر الفلسفى ليجعل ما كان خافياً فى كل فعل من أفعال المعرفة ، واضحاً وعلنياً ، يتضح أن الافتراض الجوهرى السابق للمعرفة هو أيضاً أساس الوعى الدينى . فمن يعى نفسه كموجود مفكر يميز نفسه عن الأشياء والموجودات الأخرى ، يضع نفسه ، دون أن يعرف ذلك من وجهه نظر كلية ، وهاهنا تكمن إمكانية الدين .

الوعى بالله كامن خلف وعينا بأنفسنا ، ووعينا بالعالم الخارجى ، وهو وعى بموجود لا متناه هو المصدر لكل ما هو موجود . ولهذا السبب فان الدين يعطى للحياة وحدة : " بأن يقيم فى الحال تحالفاً بين الانسان والطبيعة . ويربطه بأقرانه فى مجتمع شامل واسع ان قليلا أو كثيراً . أنه تعبير عن موقف الانسان النهائى تجاه الكون من حيث أنه تلخيص لمعنى ومضمون وعيه بالاشياء

ككل " . ولما كانت الوحدة الشاملة لكل شئ تشكل اساس وجوده " فالانسان فى كل وعيه الدنيوى بالاشياء الاخرى وبنفسه ، تسيطر عليه بالضرورة ، فكرة شئ يجاوز هذه الاشياء ، ومع ذلك موجود فيها . شئ فى معارضته تكون هذه الاشياء : لا شئ . وهى داخل وحدته تكون اكثر مما تبدو عليه لاول وهلة ..

ان فكرة اللامتناهى ليست كما افترض ماكس مولر مجرد فكرة سلبية ، فما يكمن وراء المتناهى هو بالضرورة محدود بواسطة هذا المتناهى . وبالتالى فهو متناه مثله . ومن هنا فقد كان " سبنسر " على حق عندما تصور اللامتناهى كخلفية ايجابية للمتناهى . بوصفه التصور الذى من خلال تحديده ينشأ المتناهى ، فهو مثل المكان الواحد الذى لا نهاية له ومنه تأخذ الاجسام الجزئية شكلها . لكنه أخطأ عندما ذهب الى القول باننا ليس لدينا وعى محدد به . فكيف يمكن لموجود من خلال علاقتنا به نستطيع ادراك حدود ذواتنا كما تدرك الآخرين ، ان يكون مجهولا أو لا يمكن معرفته ؟ فى ضوئه لا يمكن للشئ المرئى ان يلفه الظلام لقد وصل سبنسر ، مثل اسبنوزا ، الى اللامتناهى ، بازالة جميع التمييزات بين الاشياء المتناهية . غير ان الفكر لا يمكن ان يركن الى مثل هذا الوجود الفارغ غير المتعين . والانتقال الى فكرة الله كمبدأ لوحدة تتجلى بذاتها فى اختلافات الاشياء ، وفى التمييز بين الذات والموضوع ، مثل هذا الانتقال لا مندوحة عنه ، لأننا نتصور اللامتناهى تصورا سليما عندما ندركه : كوحدة تكشف ذاتها فى اختلافات المتناهى كلها ، لا سيما فى الاختلاف الأخير بين الذات والموضوع والذى يبقى لثناء هذه الاختلافات جميعا فى وحدة من نفسه " ومن ثم فهو يشتمل المتناهى بداخله . لقد بدأ " ماكس مولر " بفكرة المتناهى ، ثم بعد ذلك أضاف اليها فكرة اللامتناهى كشئ يتجاوزها . من حيث بدأ سبنسر بفكرة اللامتناهى ، ثم أضاف اليها فكرة المتناهى المشتقة منها بواسطة التحديد . ومن ثم فقد ارتكبا معا نفس الغلطة . وفقدت العلاقة العضوية

بين المتناهي واللامتناهي . أن خطأ سبنسر وأمثاله من المفكرين الآخرين هو افتراض أن العلاقة في التجربة الفعلية بين الفكر والوجود ، بين الذات والموضوع ، بين الروح والمادة ، هي علاقة تضاد فحسب رغم ما بينهما من توازي ، ورغم أن تفسير هذا التوازي يكمن في وحدة تجاوز المعرفة يندمج فيها الطرفان ، ولا يكونان سوى تعبيرات ظاهرية ، ورغم ذلك فالحقيقة هي أن عملية ربط وعى الذات مع الوعي بالذات ، هو عمل يتم انجازه كل يوم . وفي كل فعل تقريبا من أفعال الفكر ، لأننا باستمرار نضع تجربتنا الداخلية مع تجربتنا الخارجية ، كما نضع تجربتنا الخارجية في علاقة بتجربتنا الداخلية . فوحدة انا مع اللاأنا أساسية مثل انقسامهما وتضادهما تماما . ولو صُح ذلك فإن ما يبرهن عليه هو أن هناك وحدة تجاوز هذا التضاد ، وحدة ليست عقيمة ولا غير متعينة . ولكنها تحدد نفسها ، وتتجلى في اختلافات المتناهي الكثيرة ، دون أن تفقد وحدتها مع ذاتها . وفي استطاعتنا أن نقول أن وعى الذات كما يتميز عن الوعي بالعالم ، والوعي بالعالم كما يتميز عن الوعي بالذات ، ينطوي على الوعي بالله (١) .

وهكذا يعرف الله بأنه مبدأ الوحدة في كل شيء ، وبأنه كائن واع بذاته متحكم في ذاته ، فهو " المطلق " واللامتناهي ، ولكنه مع ذلك ليس علوا لا يُعرف ، وإنما هو يوجد تماما في حدود المعرفة المعقولة ، ذلك لأن اللامتناهي الذي هو خير ليس مجرد سلب للمتناهي ، ولا يتحدد سلباً فحسب بوصفه ما يعلو على المتناهي ، وإنما هو الشرط الإيجابي للمتناهي وهو تحققه واكتماله . ومن هنا وجب أن يكون الفكر قادراً على الوصول إليه ، ففي الوجود الإلهي وحده تصل الأشياء المتناهية إلى حقيقتها الحقة وتكتسب دلالتها بوصفها عناصر

يتكشف بها المبدأ الأعلى ويحقق ذاته فيها . فالدين - كالعلم والفلسفة - إنما هو سعى الى الكلى الكامن وراء الجزئى . أو الواحد من وراء الكثرة ، غير أن الدين إنما يكون كذلك على مستوى أعلى ، والعلم فى الفلسفة على مستوى أدنى . وعلى ذلك فإن الانسان بوصفه كائناً عاقلاً ، إنما هو كائن دينى . وفى كل وعى عاقل تكون فكرة الله . بوصفه الوحدة النهائية للوجود والمعرفة ، ماثلة وفعالة : وللانسان الى جانب قدرته على التأمل خارجه فى الادراك الحسى للعالم المحيط به ، وداخله فى معرفته بذاته ، قدرة آخرون على النظر الى أعلى ، الى الموجود الالهى الذى يوحد العالمين الخارجى والباطنى وينبئنا بوجوده فى كليهما . وما الدين فى أساسه الا المعقول ، وذلك فى أعلى صورته على الأقل . إذ أن الدين الذى ينبثق عن الشعور أو عن الايمان الاعمى فحسب لا يكون قد حقق فكرته الكاملة التى لا تكون ممكنة الا على مستوى العقل : وما ذلك العقل الا العقل الهيجلى الذى يسود هذا المجال مثلما يسود غيره .^(١) .

وفكرة " الله " التى نفترضها سلفاً فى كل تجربة ، تتحدد على نحو أكثر امتلاءً ، وأشد كفاية مع تقدم الجنس البشرى ، فالصور المتنوعة للحياة الدينية هى خطوات فى تطور الفكرة الدينية عن الله . وأشد الصور كفاية هى تلك التى تتصور فيها الله لا على أنه " موضوع " بين موضوعات أخرى ، ولا على أنه ذات خالصة تتعارض مع الموضوع ، وإنما على أنه مبدأ الوحدة الذى يتجلى فى تعارض الذات واللاذات . فالله محايث فى العالم ، فى الأشياء الخارجية ، كما هو محايث فى الروح البشرى . وطالما أن الدين يرتبط عملياً بكيان الانسان فقد تطورت صورته وأشكاله مع تطور هذه الحياة . ويميز " كيرد " بين ثلاث مراحل للوعى الدينى : الموضوعية ، والذاتية ، والمطلقة ، وهى تتناظر

(١) رودلف ميتس : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام المجلد الأول ص ٣٦١ .

المراحل الثلاث في تطور الانسان ، وهو التطور الذى تتحكم فى الانسان من خلاله فكرة الموضوع أولا ، ثم فكرة الذات ، ثم فكرة الله بوصفه المبدأ الموحد لهذين . فالميل الطبيعى للعقلية البدائية أن تولى اهتماما خاصا بالموضوع ، وتغرق فيه ، رغم أن الموضوع لا معنى له بمعزل عن الذات ومع تقدم الوعى الذاتى فانه يعرف كيف يميز بين ذاته وبين الموضوع الذى يعارضه . والشرط الاساسى لهذا التمييز وهذه المعارضة وجود وحدة ينشأ فيها . ومن ثم فان نظام النقد هو السير من الوعى بالموضوعات الى الوعى بالذات ، ومن الوعى بالذات الى الوعى بالله . فنحن ننظر الى الخارج ، قبل أن ننظر الى الداخل ، وننظر الى الداخل قبل أن ننظر الى أعلى ، ولا يعنى ذلك أن إحدى صور الوعى تختفى تماما قبل أن تظهر الأخرى ، لأن عناصر الحياة المختلفة يتضمن بعضها بعضا ، وعناصر المرحلة المبكرة لما توجد فى المرحلة المتأخرة . وحتى عندما كان وعى الانسان فى أكثر مراحل موضوعية ، فلم يكن وعى الانسان بذاته أو وعيه بالله ، منعما تماما . أن لسبقية الوعى بالأشياء الخارجية على الوعى بالذات ، وأسبقية الوعى بالذات على الوعى بالله ، لا تغنى سوى أن كل عنصر من هذه العناصر ، بدوره ، يحدد ، فى الفترات المتعاقبة ، شكل الوعى وبذلك يصبح للقالب الذى تصب فيه أفكارنا ومثلنا العليا . وفى المرحلة الأولى من تطور الوعى الدينى كانت فكرة الله تتخذ شكلا موضوعيا ، وفى المرحلة الثانية نظر الانسان الى الله على أنه روح خالص يقف بمعزل من الطبيعة ، دون أن يرتبط بها بآية علاقة جوهرية . أما فى المرحلة الثالثة فقد تحقق كحياة كل موجود وروحه ، بوصفه الروح للكل الذى نبعت منه الأشياء كلها ، وتعود اليه الأشكال كلها .

وهكذا نجد أن الدين ككل شئ آخر يرتبط بالحياة البشرية يخضع للتطور ، ولا يوجد بين كل مرحلة وأخرى إنفصال كامل ، بالغاً ما بلغ

أختلافهما ، فهوية الدين موجودة باستمرار وسط أشكاله المتغيرة . ومعنى الدين كله كامن بالقوة حتى فى أشكاله الأولى . وهذا هو السبب فى أن الافكار التى يتميز بها الدين الأعلى ، كثيراً ما نستبقها ، على نحو غامض ، الأشكال الدنيا فى سُلّم التطور . ان الدين هو أساساً الوعي باللامتناهى ، وهو مفترض سلفاً فى ثنائية الذات ، واللذات ، ومن ثم فلا يدهشنا أن الانسان حتى فى أشد حالاته بدائية يلمح أحيانا الحقيقة العليا . ولا يتخذ الوعي بالله صورته الحقيقة إلا فى المراحل المتأخرة من التطور . أما الوعي الدينى فى مراحله الأولى : مرحلته الموضوعية فنجد الانسان فيه لا يكثرث الا بما هو مرئى وملموس ، ومن هنا كان من الضرورى أن يصب الانسان البدائى فكرته عن الله فى قالب موضوعى ، فلم ينظر الى الله على أن موجود روحى محايت فى الأشياء ، وانما كموضوع بين موضوعات أخرى . فالوعي البدائى يجعل كل شئ مادياً . فالكلى بالنسبة له لا يوجد الا كشيء جزئى ، ومع ذلك فالموضوع الذى ينسب اليه الالهية ، كان مشحوناً بمعان تجاوز تماماً صورته ، وبالتالي فقد كان من للضرورى حتى يتمكن الرجل البدائى من عبادته أن يحرره من قيوده وحدوده ، ويرتفع به فوق الموضوعات الأخرى . وباختصار فان ما هو طبيعى لا يستطيع أن يتخذ مكان الروحى الا بعد أن يشكله الخيال . وبهذه الطريقة ، ومنذ بداية للدين ، كان المعنى الداخلى يعمل ضد الشكل الخارجى ويحوره ، حتى انفصل ، فى النهاية عن كل شئ موضوع ويتخذ صورة أكثر ملائمة .

ليس الدين مسألة نظرية ، وانما هو أمر عملى يرتبط بحياة الانسان ، وهو يتضمن الوعي بمبدأ الوحدة الكامن وراء اختلافات الأشياء رغم أنه فى البداية لا يكون ضمناً أو بالقوة فحسب . ولذلك فهو لا يربطنا بالطبيعة فقط بل بأقراننا من البشر أيضاً " ان النظرية الدينية لا تعنى فقط أن نرى فاعلاً إلهياً فى العالم ، بل أن نتعرف على هذا الفاعل كقوة تربط بيننا وبين الأفراد الآخرين

عندما ترفعنا فوق أنفسنا ، وتربط هؤلاء الأفراد بنا " . لكن عندما نتصور الله كموضوع ، فإن الرابطة التي توحد بين البشر بعضهم ببعض من ناحية ، وبينهم وبين الله من ناحية أخرى ، تفشل في أن تكون روحية ، ولذلك يفترض فيها أن تكون رابطة طبيعية مادية . فهي رابطة الدم الواحد . وإذا كان الله هو مبدأ الوحدة في المجتمع . فالسبب أن أعضاء هذا المجتمع يعتبرون نسلا ينحدر من هذا الإله . ومن هنا فقد كان ينظر إلى القبائل المختلفة على أن لها آلهة مختلفة ، وبالتالي كان هناك تعدد للآلهة ، وعندما تطورت القبيلة ، وانقسمت إلى قبائل متعددة ، أو ذابت القبائل المتعددة في قبيلة واحدة أدى ذلك إلى مضاعفة الآلهة أيضا . وكلما تعرف الإنسان على جوانب جديدة من الطبيعة ، ظهرت آلهة جديدة تعبر عنها . فالديانة الموضوعية ، بحكم طبيعتها ذاتها ، هي ديانة تعدد الآلهة . لكن من الميل إلى زيادة عدد الآلهة . كان هناك ميل آخر معارض يسير معه جنباً إلى جنب يرد للتعدد إلى الوحدة . ومن تطور الوعي القوى واتساعه ، وبلوغه القدرة على النظر إلى الأشياء من منظور شامل ، نشأة فكرة الله الذي تخضع له جميع آلهة الأسرة والقبائل . وقد وصل هذا الميل إلى التعميم إلى قمته في امتصاص تعدد الآلهة المتناهية في موجود مجرد غير متعين ، وكانت النتيجة هي وحدة الوجود أو " شمول الألوهية " .

وتقف الديانة اليونانية في مرحلة وسط بين الديانة الموضوعية والديانة الذاتية ، فهي تمثل مرحلة انتقال من الديانة الأولى إلى الديانة الثانية . فالآلهة - في مجمع الآلهة اليوناني - لا يجسدون فقط قوى الطبيعة أو موضوعاتها. وإنما هي موجودات ذات صفات إنسانية وفردية . لا تختلف عن الإنسان إلا من حيث حكمتها الواسعة ، وقوتها ، وتحررها من الأخلاق ونتائجها . لقد كانت الأشياء التي ينظر إليها على أنها موجودات إلهية في معظم الديانات الموضوعية ، تبعد عن الإنسان ، وتختلف عنه تماماً فهي لا تشبهه ، أما الديانة اليونانية فقد نظرت

الى الانسان على أنه أعلى موجودات الطبيعة ، وعلى هذا الأساس جعلته قريباً من الله . لكنه كان لا يزال ينظر اليه على أنه موضوع أكثر من أن يكون ذاتاً . ومن ثم فإن ديانة اليونان ، رغم قربتها من الديانة الذاتية فقد ظلت ديانة تعدد الالهة . لكن تصورها للالوهية فى صورة الانسان ، مال بها إلى تصورها كذات ، لكنها لم تكن بالفعل ديانة ذاتية ، بسبب انها لم تنتظر بعد إلى الانسان كموجود روحى له حياة باطنية ، بل على أنه موضوع .

على الرغم من أن فكرتنا الأولى عن الألوهية كانت تنتظر اليها على أنها موضوع ، فإن ما يعبد رغم ذلك على أنه إله ، ارتفع عن طريق الخيال الشعرى ، فوق الموضوعات الأخرى ، وأصبح رمزا لمبدأ كلى . فالشئ المتناهى المحض الذى يرتبط بأشياء متناهية أخرى فى الزمان والمكان لا هو جميل ولا هو مقدس . والوعى الدينى يدرك ، فى الموضوع الذى ينظر اليه على أنه إله ، شيئاً أكثر مما تتركه العين على نحو مباشر . والكلى الذى لا يكون وجود الجزئى ممكناً بدونهُ ، يدرك عند هذا الوعى فى صورة حسية . لأن الروح فى مرحلة الطفولة للجنس البشرى لم تكن قادرة على إدراك فكرة إلا إذا أضفت عليها شكلاً وجسداً . غير أن نمو روح الانسان لا يمكن أن تظل طويلاً فى هذا الوضع ، فلا بد أن يأتى وقت ينفصل فيه الكلى عن الجزئى ويعارضه . فمبدأ الوحدة لجميع الأشياء لا يمكن أن يعالج على الدوام على أنه شئ جزئى .

فى تطور الوعى الدينى ، إذن ، قبل أن يعرف الله فى صورته الحقّة بوصفه الوحدة الكامنة وراء اختلاف الذات والموضوع ، فمن الضرورى ، منطقياً ، الانتقال من خلال المراحل التى نتصوره فيها : أولاً كموضوع ، وثانياً كذات اننا مضطرون ، أولاً وأخيراً ، إلى الارتداد إلى الذات التى تكون جميع

الأشياء نسبية بالإشارة إليها . ولهذا فإن فشل الإنسان في العثور على الله في عالم الكون والفساد الخارجى ، سوف يقوده برد فعل طبيعى للبحث عنه داخل نفسه هو ، وهكذا تحل الديانة الذاتية محل الديانة التى تنتظر إلى الله على أنه موضوع خارجى . والأنواع الرئيسية للديانة الذاتية هى : البوذية ، والرواقية ، واليهودية . وتمثل الأولى أقصى صورة لهذه الديانة ، إذ فيها تتسحب الذات من الموضوع تماما ، والعالم فى نظرها ليس سوى مظهر زائل ، والرجل الحكيم هو مَنْ يخمّد رغباته ومشاعره ، وانفعالاته الطاغية ، وينسحب إلى عزلة الحياة الباطنية الخالصة ، حتى أن الذات الفردية ليست سوى وهم ينبغى تدميره ، فارادة الحياة هى مصدر كل الشرور ، ومن الضرورى التخلّى عنها ، للوصول إلى الخلاص عن طريق " النرفانا " . لقد نشأت البوذية كرد فعل ضد خرافات تعدد الآلهة فى الديانة البرهمية . وفى أيام إنتصارها أدت خدمة جليلة للإنسانية . " اننا لا نجد فى العهد الجديد فقط تلك القاعدة الذهبية : لا تقاوموا الشر بالشر ، بل تغلبوا على الشر بالخير ، بل نجدها معروضة بشكل واضح وصريح فى الكتابات الأخلاقية للبونيين " لكنها فى ارتدادها إلى الحياة الباطنية للذات ، تتفوق على نفسها . وتفقد جميع الأشياء تماما ، حتى الذات نفسها ، فى صمت النرفانا.

الرواقية ، مثل البوذية ، هى نتاج لرد فعل ضد الاتجاه الموضوعى للروح ، لكنها تختلف عن البوذية فى اعتقادها أن المبدأ الكلى فى كل إنسان بوصفه ذاتا فردية . فالخير الأقصى ، فى نظرها ، لا يعتمد على إمتصاص الفردى فى الكلى ، لأن العقل عند الفرد هو نفسه العقل الكلى . ومن ثم فمن الممكن أن يتحقق الخير المطلق فى كل إنسان . ويمكن الخير فى الانصراف عن كل شئ خارجى ، والعيش فى حياة مقيدة بالعقل تماما . ولكن بفضل هوية العقل البشرى من العقل الإلهى ، فإن التعيين عن طريق القانون الباطنى للعقل

يصبح فى الوقت نفسه التعيين عن طريق الله . وهكذا نجد أن ما هو أكثر فردية يتحول فى الحال إلى ما هو أكثر كلية . ويرجع هذا التناقض الى البحث عن المطلق فى الذات كضد للموضوع ، فى حين أنه بحكم تعريفه كمطلق . لابد أن يتجاوز هذه التفرقة ويعلو عليها .

أعلى صورة للديانة الذاتية هى اليهودية ، فالطبيعة فى هذه الديانة ليست منفصلة عن الروح بل خاضعة لها . لكنها لا تكشف عن الله . وظواهر مثل : العواصف ، والزلازل ، ورعد سيناء ، ليست سوى رموز لله ، وفى حضرة اله متعال تتضاءل الطبيعة وتتحول الى لا شئ ، فאלله موجود روحى يعلو فوق الطبيعة . ولا ينكشف الا فى الحياة الباطنية للانسان ، وعلاقته بالموجودات البشرية تشبه علاقة السيد برعاياه أكثر مما تشبه علاقة الأب بأبنائه . فكل انسان يرتبط مع الله بعلاقة أخلاقية . وكل انسان مسئول أمامه ، ويأتى القانون الأخلاقى منه مباشرة ، وينكشف للانسان من خلال ضميره . ومن ثم فمسئولية الفرد الأخلاقية منفصلة ، وكذلك علاقة البشر بالله . صحيح أن اليهودية بدأت كديانة قوية ذات أساس طبيعى مثل الديانة الموضوعية لكنها مالت باستمرار خلال مجرى تطوره ، إلى تحطيم حدوده ليبلغ مرحلة الوعى ، رغم وجود زلات عديدة ، التى يكون لكل روح فردى فيها ، علاقة باطنية بأب الأرواح جميعاً . الله الذى هو فى آن معاً مصدر كل وجود روحى وطبيعى " واقعى واجب للانسان هو اطاعة أوامر السيد ، طبقاً للقانون الأخلاقى فى كل سلوكه . فما هو كائن ليس هو ما ينبغى أن يكون . ومن ثم فالمطابقة الحقيقة للمثل الأعلى هى الغاية العظمى لكل فرد . وهى مهمة لا متناهية وضرورية تحمل فى طياتها صراعاً مستمراً ضد الرغبات الأنانية والميول الطبيعة ، والانسان بوصفه موجوداً طبيعياً لا يحقق تماماً القانون الأخلاقى الذى ينبغى عليه أن يحققه . وهو لأنه خلق على صورة الله فهو يعلو على الأشياء الطبيعة بمراحل .

لكنه فى حضرة الارادة الالهية يتضاءل ويتحول إلى شئ تافه تماماً . " فعلى الرغم من قرب العلاقة وتفاوتها فى الوقت نفسه بين الانسان والله ، فانها تملأ روحه رهبة لا يستطيع ان يخلص نفسه منها " . فاذا كان الانسان عظيماً بما لا نهاية له ، فانه أيضاً ضئيل على نحو لا متناه . والعبء الملقى على عاتقه هو جعل وقائع الحياة الفعلية متفقة مع المثل الأعلى الباطنى . فالمثل الأعلى ينبغى أن يتحقق . وبالغا ما بلغ اتساع الهوة وصعوبة اجتيازها بين المثل الأعلى والواقع فى الوقت الراهن ، فالمصالحة المطلقة بينهما مؤكدة . فلا شئ على المدى البعيد يمكن أن يقف حائلاً أمام الارادة الطيبة . والانسان بوصفه خادماً مخلصاً للسيد لابد له أن يقاتل ويقاوم مهما كانت العقبات التى تصادفه ، واتفا من النصر فى النهاية . ومن المؤكد أن الله يوجه مسار الكون طبقاً لمثل أعلى أخلاقى فى امتلا الزمان وهو موقف حربى للديانة اليهودية تتميز به عن جميع الديانات ذات الطابع الموضوعى . وعلى الرغم من تصور الله كروح ، ورغم مثالية اليهودية الأخلاقية ، فان ديانة بنى اسرائيل هى ديانة أحادية الجانب . مثل الديانات الموضوعية التى تعارضها . أما مبدأ الديانة المسيحية فهو يقف وسطاً بين الديانة الذاتية ، والديانة الموضوعية ، ويجعلهما عنصرين فى حقيقة أكمل . فقد وصل الدين ، مع المسيحية ، إلى صورته الحقّة . فلم يعد الله يتصور على أنه موضوع من موضوعات الطبيعة ، ولا كروح خالص يعلو فوق الطبيعة ، وإنما كروح تكشف نفسها فى الطبيعة ، وبطريقة أكمل فى الفرد . وفى الحياة الاجتماعية للانسان . فالواحدية عند الديانة اليهودية ، ووحدة الوجود عند الهندوسية ، يلتقيان معاً الواحدة مع الأخرى فى مركب أعلى هو المسيحية . فالفكرة المسيحية عن الله هى أنه موجود يتغلب على اختلافات العالم ، لا بطرحها جانباً ، بل بأن يحقق نفسه فيها . وهو ينهار فى التاريخ البشرى أكثر مما يظهر فى عمليات الطبيعة الخارجية . وهو لا يوجد فى جميع الأشياء

بالتساوى ، ولا بد الا نفهم روحانية الله لتعنى انكاراً لمحايلته للطبيعة . ويتم فى المسيحية تجاوز التعارض بين الذاتى والموضوعى ، بين الروحى والطبيعى ، ويتم ادراك الله فى طبيعته الحقبة بوصفه روحا كلية يتجلى فى العالم ويميز نفسه عنه فى الوقت ذاته . وهو الرابطة الروحية بين جميع البشر . ولا تجد وحدة الانسان والله فى تجليها الكامل ، إلا فى وحدة جميع البشر بعضهم مع بعض - وحدة تخضع لها الاختلافات الفردية والقومية فى وقت واحد . وتتضمن وحدة الانسان مع الله وحدته مع أقرانه من البشر . وتتضمن وحدته مع أقرانه ، وحدته مع الله . ويؤدى تصور الله على نحو ما يتجلى فى العالم ، بالضرورة الى تصور الموجودات البشرية كأعماء فى " مجتمع بشرى - إلهى واحد " .

وقد مكنت هذه الفكرة الديانة المسيحية من التغلب على انتقاض القائم بين الواقعى والمثالى ، بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، الذى كان قائماً على نحو بالغ العمق فى الديانة اليهودية . غير أن التضاد لم يصبح هامشياً ، بل لُظر إليه فقط على أنه ليس مطلقاً . والمثل الأعلى ليس شيئاً نبليغه فى مستقبل بعيد غامض ، وإنما هو الطبيعة الأعرق لما هو موجود بالفعل . ولقد مال الروح اليهودى شيئاً فشيئاً الى اعتبار الحاضر قوة للبشر ، وانتصار الاستقامة والخير فى المستقبل ، من خلال تدخل معجزة إلهية ، أما المسيحية ، فعلى الرغم من أنها سلّمت بتطاحن المثل الأعلى مع الواقع ، فقد أشارت الى أن هناك مبدأ للوحدة تجاوزهما ، وهو يتجلى هنا والآن ، فيما يبدو أكثر الأشياء تعارضاً له . " مملكة الرب هى بالفعل قائمة فيك " تلك هى الفكرة الرئيسية فى تعاليم المسيح . ومن هنا لم تكن المسيحية ديانة نبوة ، وإنما هى ديانة تحقق واثمار . وفى مثل هذه النظرة لا نجد الخير يستبعد الشر بل ينتصر عليه . فروح الخير كامنة فى الأشياء الشريرة . ولن يتحقق المثل الأعلى يوماً ما فى المستقبل ، وإنما هو متحقق الآن حتى وسط ألوان الفشل ويؤمن الحياة ، وسوف يواصل

التحقق اكثر واكثر كلما مرت السنين . وهكذا يذهب كيرد إلى أن عقيدة المسيح هي التحقق الأعلى للفكرة الدينية . وهي الظور الذي يكتمل فيه الوعي الدينى ، والمرحلة التى تشتمل فى ذاتها على كل المراحل الأخرى . وتستوعبها وتتسامى بها . ومن الواضح أن كيرد " هنا ، كما كان فى غير ذلك من المواضع ، يقتفى اثر استاذة الألمانى العظيم . الذى اتخذ من الدعوة إليه غاية وهدفاً لحياته " (١) .

(١) رودلف ميتس " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " ص ٣٦٢ .

"الفصل الرابع"

"جون كيرد"

"(١٨٢٠ - ١٨٩٨)"

أولاً : حياته :

ولد جون كيرد - الذى كان يكبر شقيقه " ادوارد " بخمس عشرة سنة - فى ١٥ ديسمبر عام ١٨٢٠ فى مدينة " جرينبورك " ، وتلقى تعليمه الأولى فى مدرستها التى كانت تؤكد على تعليم اليونانية واللاتينية ، وكان " جون " فى المدرسة خجولاً حياء الى درجة جعلت زملائه الأشقياء يسخرون منه ، وكان منذ صغره هادئاً مجاملاً وهى سمات لازمته حتى نهاية حياته . لكن لم تكن تنقصه القدرات العملية ، ولكن توفقه الى المعرفة الواسعة ، كان يشتغل بداخله . وفى عام ١٨٣٧ وكان فى السابعة عشر من عمره نجح فى اقناع والده بأن يرسله الى جامعة جلاسجو ، ووافق والده . وان كان فى ذهنه أن يحصل ابنه على أكبر قدر من المعلومات الهندسية ليصبح مهندساً فى المستقبل ويدير أعمال الأسرة . وهكذا حزم الشاب أمتعته واتجه إلى جلاسجو ، وانتظم فى الفصل الدراسى عام ١٨٣٧ / ١٨٣٨ فى دروس المنطق والرياضة ونال جوائز فيهما لكن " دكتور براون " كان قد أيقظ فى نفسه حب الأدب منذ الدراسة الثانوية ، فراح يقرأ فى مجالات غير تلك التى تتطلبها دراساته . وكان مثل معظم طلاب السنة الأولى - يقرض الشمس ، وان كان معظمه قد طواه النسيان لكنه قاده الى دراسة الشعراء وفهمهم . وفجأة حدثت أحداث مؤسفة على نحو غير متوقع - فقد توفى والده فى سبتمبر عام ١٨٣٨ ، وبعد فترة قصيرة توفى عمه ، " جيمس كيرد " ولمدة عام حاول الشاب أن يحمل أعباء الأسرة ، ويعمل فى سبك المعادن وأعمال الحدادة مثل والده مما ترتب عليه اضطراباً فى طريق دراسته كما أن قدراته فى أعمال التجارة لم تكن عالية . لكن سرعان ما عُرضت عليه وظيفة مدير فى طاحونة " جوينبوك " وكانت وظيفة تعنى الشئ الكثير للابن الاكبر لأم أرملة ذات موارد محدودة وتحتاج لاطعام أطفالها الستة

الأصحاء وتردد الشاب في قبولها إذ كانت تمزقه عواطف متصارعة بين الأقدام والاحجام . لكن منظر الطاحونة كان يفرعه ، ووجوده كله يتطلع إلى أشياء أخرى ^(١) . لقد أسرته الحياة الأكاديمية وأبرز قدرة واضحة في الخطابة والأحاديث العامة ، فضلاً عن أن التجربة الروحية التي مرّ بها حديثاً بعد وفاة والده ثم وفاة عمه ، كان من الطبيعي أن يتحول مزاجه الديني - وهو مزاج موروث ، نحو منصب الكاهن في الكنيسة ليكون رسالة حياة . وهكذا كانت ذاكرته تعيد أمامه مشاهد لبساتين المعرفة غير المطروقة التي خبرها في السنة التي قضاها في الجامعة . وهمسات واهنة لأشياء أزلية غامضة يتردد صداها في الشفق تطن في روحه المستيقظة ، وأصوات لا يمكن أن تقاوم تناديه . كان أمراً لا مندوحة عنه . أشبه بمعرفة " كهرليل " الذي هجر فيها الكنيسة الاسكتلندية ، وأقلع عن التدريس ، وتوقف عن دراسة القانون ، لأنه شعر من أعماقه أن هناك شيئاً آخر عليه أن يقوم به ، كان أشبه بالحشرة التي تكسر للشرنقة أو شمشون الذي يحطم أغلاله . إنها القصة التي تكررت آلاف المرات في البيوت الاسكتلندية ، قصة الشاب الفقير الذي صمم على تحطيم قيود البيئة . غير أن " جون " إنتظر طويلاً حتى يضمن أنه جمع موارد كافية ، وأن مركزه أصبح جيداً ، ثم يتخذ قراره بعد ذلك . فقطع إلى الأبد كل علاقة له بالصناعة واستغد ليعود من جديد إلى جامعة جلاسجو . ولقد ساعده على اتخاذ قراره أمران الأول رغبة الأم العارمة في تعليم أطفالها . ومشاهدة نجاحهم في حياتها . والثاني مجئ مستر " وير " صديق الأسرة الذي عمل كوصي وصديق مخلص للأم وأطفالها . وإن كان ساعدها الأول هو ما حباها الله به من تفاؤل طبيعي .

هكذا عاد الفتى الى جامعته والى دروسه الاكاديمية ، وظل يتقلب من عام ١٨٤٠ حتى عام ١٨٤٥ فى مناهج الآداب واللاهوت فى جلاسجو ، وسحرته الدراسة منذ البداية حتى نجح فيها نجاحا باهرا ، فبالإضافة الى أنه نال عدة جوائز جامعية ، فقد حظى بالمرتبة الأولى فى فلسفة الأخلاق ، وفلسفة الطبيعة ، وفى جميع دروس اللاهوت وتاريخ الكنيسة كما نال أيضا جائزة الشعر التى عدت بدورها كجزء من اجتهاداته . كما كان مبرزاً فى اللغتين العبرية واللاتينية ، وإن كان من الباحثين من يرجع تفوقه ، لا إلى رجاحة عقله ، بقدر ما يعود إلى الجهود غير العادية التى كان يبذلها فى تحصيل دروسه . فذهنه رغم وطموحه يشهد بأنه كانت له صفات الكرسنال ولمعانه ، لا الماس وبريقه . فقد كان الجهد والتركيز هو سر نجاحه . ولا شك انه كان عبقرية ، لكنها كانت عبقرية تميل إلى بذل الجهد وتحمل الصعاب . ولهذا وصفه " دكتور جونسون " بأنه كان ذا إرادة فولانية ، وقدرة ذهنية كافية لتنفيذ هذه الإرادة (١) .

كان جون كيرد سعيداً فى هذه المرحلة من مراحل حياته ، حيث وجد السلوى فى كتبه ، وفى مجموعة صغيرة من الأصدقاء . أصبح بعضهم ، فيما بعد ، أساتذة فى " جامعة جلاسجو " أو أساقفة فى الكنيسة . لكنه ، رغم ذلك ، لم يكن شخصية جذابة بالنسبة للغالبية من رفاق الدراسة . فقد كان ذهنه فى رأيهم يتجول فى بلاد مجهولة لا يستطيعون النفاذ إليها . وربما كان لرفاقه الأشد خشونة عندهم فى اعتباره شخصاً ثقيل الظل . ولاشك ان هذه الظروف دفعت به إلى العزلة . وانتهاز أى فرصة للفرار من الكلية والعودة إلى ليجد الهدوء والسكينة هناك .

كان الفتى طالباً جاداً ، شاحب الوجه ، ذا شعر طويل أسود ، وحيداً يغوص في أعماق الحياة بمثابرة وإخلاص ، عميق التدين إذ لم يتطرق الشك إلى قلبه في أية فترة من فترات حياته . فقد كان جو الأسرة على بساطته يؤمن بالمعتقدات الأساسية للديانة المسيحية ، ولا استطاعت دراساته الجامعية أن تفسد إيمانه بالأساس العام للمسيحية . ولم تكن دروس الفلسفة في عصره تثير عقول الطلاب إلى الثورة أو للبحث عن الحدة والابداع . فلم يقدر لهم ما يحدث الاضطراب في عقولهم أو يشعل نيران الشك في صدورهم .

التحق " جون كيرد " بكلية اللاهوت ، وكان اللاهوت في اسكتلندا في ذلك الوقت متجمداً بغير حركة . ولم يكن ثمة مفكر ذو أهمية خاصة سوى " كارليل " الذي وصفه دكتور انج Dr.Inge بأنه بيوريتاني " بلا عقيدة سوى نوع من وحدة الوجود الأخلاقية . أما الرومانسية اللاهوتية عند " نيومان " فقد كانت بغير جدال علناً لاساتذة الكنيسة .

في ربيع عام ١٨٤٤ أتم جون كيرد دراساته في الآداب ، واجتاز اختبارات " المشيخية الكنيسة " في جلاسجو ، وبدأ يبحث عن وظيفة مناسبة . ولم ينتظر طويلاً . إذ سرعان ما رُسم قسيساً في كنيسة صغيرة في ١٨ سبتمبر عام ١٨٤٥ في قرية نيوتن على نهر اير ، وهي قرية صغيرة لا يزيد تعداد سكانها عن أربع آلاف نسمة ظلت تعيش على استخراج الفحم لمدة تزيد على عشرين عاماً . لكنه كان قد بدأ ينضّب عندما تسلم فيلسوفنا منصبه الجديد ، فبدأت تعيش على مشاركة جيرانها في التجارة . أما كنيسة هافكانت كنييسة مقبضة فرقتها الخلافات تقع في زقاق ضيق . وكان رئيس كهنتها قد انسحب مع بعض أعوانه . وقد بدأ كيرد مهمته في جو مقبض ومحيط كربه ، كما كان عدد المصلين هزلاً . وأن كانت مواهبه الخطابية سرعان ما جذبت عدداً كبيراً منهم

. بل ان عددا من المصلين . بدأ يتوافد على كنيسة من قرى مجاورة في أيام الأحاد . ومع ذلك فقد كانت تجربته مريرة في هذه القرية . غير أن اقامته فيها لم تكن طويلة ، ففي سبتمبر ١٨٤٦ توفي كاهن كنيسة " ليدى بستر " في أدنبره لكن التعيين في هذا المنصب كان في يد مجلس المدينة الذي تلكأ قليلا ثم عرض هذه الوظيفة على " كيرد " الذي قبلها بسرور . فتم تنصيبه في ٦ مايو عام ١٨٤٧ . ولم بأسف قط على رحيله من قرية " نيوتن " فقد عانى كثيرا ماليا وعمليا الى جانب متاعبه الأخرى . فبعد أن عمل ستة أشهر عاد لأمه - التي كانت تعيش معه في ذلك الوقت - بثلاثين جنيهها ألقاها أمامها على الطاولة وهو يقول : " تفضلى ! ثلاثين جنيهها هذا ما راوا اننى استحقه ! " (١) .

في كنيسة " ليدى بستر " بدأت وظيفته الحقيقية ، فبعد أن تخلص من قيود الريف ، وجد نفسه في جو نشط لواحدة من أعظم المدن ثقافة في أوروبا " فهنا - حياة واسعة في مدينة كبيرة تتضائل فيها الخلافات الدينية ، رغم وجودها وحدتها الى أدنى درجة وما أن بدأ صوت الشاب الجمهورى يرتفع من منصة الخطابة في الكنيسة حتى احتشد الناس بداخلها . وبدأ هو نفسه كما لو كان قد غير جانبه الباطنى واكتسب شخصية جديدة ، فقد طرح روح الاكتئاب والمزاج السوداوى كما تطرح الأسماك البالية . فقد انبعث فيه قوة روحية متوهجة ، واشعاعات أخلاقية ، كالشرر الذى كان ينبعث من سندان أبيه ، ومع ذلك فلم يفارقه الخجل والحياء طوال حياته . لكنه بدأ الآن لأول مرة وقد اكتشف صلاته الحميمة الحقيقية من أقرانه من البشر ، ولقد بدا الآن كما لو كان قد أقلع عن النمو العقلى البطئ بكل آلامه ، وقفز الى مرحلة النضج الفكرى ، فقد كانت سيطرت على اللغة ، وفصاحته وبيانه ، مثار عجب

واعجاب المواطنين ، فهو رغم حداثة سنه وقلة خبرته ، بدأ لأول مرة يشع سحرا لا يقاوم . ولقد زاد هذا من طموحه ، فشعر أن موهبته الخطابية ، أو نجاحه في هذه الكنيسة ، لا يكفي فهو يتطلع إلى محيط أوسع ، وعالم فكري أكبر ، وقد واثته الفرصة عندما عرض عليه أن يعمل في الكنيسة المشيخية في مدينة " ايرول " فقبلها على الفور ، وتمّ تنصيبه في ٤ أكتوبر عام ١٨٤٩ (١) .

لعل من أهم مزايا المنصب الجديد أنه أتاح لـ " جون كيرد " ساعات للقراءة والدراسة المنظمة داخل منزله الهادئ ، ولقد كان من أهم الأسباب التي جعلته يبتعد عن " ليدى يستر " شعوره بنقص ثقافته العقلية ، فعكف على علاج هذا النقص ليزداد قوة . وقد ظل هذا العبء ثقيلاً على نفسه حتى وصل " ايرول " يقول شقيقه ادوارد كيرد : " لقد بدأ مكتئباً لشعوره بنفس ثقافته الخاصة ، ورغبته الجامحة في توسيع معرفته بالحياة وبالفلسفة " فلم يكن يقلقه نقص معرفته بالكتب فقط ، بل أيضاً نقص خبراته في الحياة . ومن هذه الزاوية فقد نالت موعظته عن " الدين في الحياة العامة " اهتماماً خاصاً . ومن الواضح أنها كانت محاولة أراد بها تبديد وهم ظل يزعجه هو " انعدام الجانب العملي تماماً في مواعظي " علي حد تعبيره . فقد كان يخشى أن يحكى عليه الناس " الذين يعرفون الحياة " بأن عظاته هي " مجرد أحلام لكاتب للمقالات " (٢) .

كان العالم الثقافي يتغير نتيجة لحروب نابليون ، أما اسكتلنده ، فقد كانت معزولة تماماً عن فكرة القارة الأوربية وحياتها - وهو وضع كان لا بد أن يكون له رد فعل وفي مجرى التاريخ ، فأصبحت مثل هذه العزلة عند معظم المثقفين وضعاً لا يطاق . لكن عندما تحرك البندول كان من الطبيعي أن يكون في اتجاه

Charles L.Warr : principal caird , p. 110 .

(١)

Ibid . p. 152 .

(٢)

ألمانيا ، ومن الآن بدأ المتفكرون ، سواء من الفلاسفة أو رجال الأدب ، وبدأ الفكر الانجليزى يستمد منها إلهاماً جديداً ، ولقد توطدت هذه العلاقات الثقافية أكثر بالعداء لفرنسا والريبة من توجهاتها . وهكذا ما أن بدأ النصف الثانى من القرن التاسع عشر حتى بدأ طوفانه فى الكتب المترجمة لرواد الفكر الألمانى وكانت المثالية الألمانية قد بدأت تصب حياة جديدة فى الفكر الانجليزى . وبدأ الشعراء الانجليز يتأثرون بهذا الوافد الجديد . وكان من هؤلاء الأبطال " وردزورث " ثم " تتسون " و " وبروننج " واخيراً كارليل الذين هياؤا الجو ذهنى فى انجلترا لىبان العصر الفيكتورى لتلقى نظرة مثالية جديدة عن العالم (١)

قرأ كيرد بنهم لىبان سنوات لقامته فى " ايرول " ، وترك " كارليل " أعظم أثر فى نفسه ، بثقافته العريضة المتأثرة بفلاسفة الألمان . ونتيجة لذلك راح " كيرد " يدرس اللغة الألمانية وآدابها . إذ كان يعتقد أن السيطرة على هذه اللغة أمر جوهري لفهم أعمال هؤلاء للفلاسفة على نحو كامل ، وقل مثل ذلك فى أعمال اللاهوتيين الألمان . فبعد أن قضى بعض الوقت يقرأ الترجمات ، فقد أصبح الآن قادراً على تحصيل المعرفة منهم فى لغتهم الأصلية . وقد ركز إهتمامه فى البداية بشكل واضح على أفكار اللاهوتيين ولفت إنتباهه بصفه خاصة ، هلييرماخر " من بين هؤلاء اللاهوتيين . وها هنا بدأ كيرد يشعر بعدم الرضا عن منصبه اللاهوتى . لم يتزعزع إيمانه قيد أنملة ، ولم تساوره لحظة شك ، لكنه شعر برغبة عارمة فى الوصول إلى أساس عقلى للإيمان . فالعقائد القائمة على شروح الكتاب المقدس طبقاً لأقوال الكنيسة لم تعد تقدم أساساً مقنعاً ، فتحول عمله الآن الى البحث عن المعتقدات الغامضة التى تقول بها

(١) قارن الفصل الثانى من الباب الأول من هذا البحث لاسيما رابعاً وخامساً .

الكنيسة ليوضح صعوباتها على ضوء ما يهديه اليه عقله ، فهو الآن يقوم بدراسة منظمة للفلسفة ومشكلاتها باهتمام شديد الأمر الذى أثر في مجرى حياته كلما تقدم ، كما يقول شقيقه .

وفى نهاية اقامته فى كنيسة " ايرول " جاء شقيقه ادوارد ليقوم معه اقامة طويلة فى بيت القس الكنسى ، وكان " ادوارد " يدرس يومها فى جامعة جلاسجو على أمل أن يكون قسا ، لكنه حوّل نظره بعد ذلك الى جامعة " سانت اندروز " وان كانت صحته المعتلة اضطرته الى ترك المدينة للاقامة مع شقيقه فى " ايرول " حيث أسهم الهواء النقى مع الطبيب المحلى الماهر فى تحسن حالته . فأقاما الشقيقان علاقة حميمة وجميلة ظلت ثرية طوال حياتهما المقبلة .

قضى " جون كيرد " فى ايرول ثمانى سنوات ، كان يلح عليه أثناءها هاجس بأنه ينبغي عليه الآن أن يعود الى محيط أوسع ، " فايرول " رغم ما فيها من جانبية ، لا يمكن أن تكون مقره الدائم ، وعندما وافته الفرصة لم يتردد فقرب نهاية عام ١٨٥٦ - عرض عليه للعمل فى كنيسة " وست بارك " فى جلاسجو فقبل على الفور ، وعلى الرغم من أنه عرض عليه فى نفس الوقت العمل فى كنيسة " القديس جون " فى أنبره ، لكنه قبل العرض الأول لأن " جلاسجو " من جوانب كثيرة كانت هى المكان الذى فى ذهنى " كما يقول . فها هنا جمهور عريض ومساعد له . وفى الأحد الأخير من عام ١٨٥٧ ألقى أولى عظاته " فى كنيسة بارك " وسط جمهور غفير " . يقول واحد من هؤلاء الحضور ، ولم يكن قد سمعه قط : " عندما استمعت الى عظات كيرد لأول مرة كانت أشبه بفيضان من الوحي . لقد سبق أن استمعت الى مناقشات عقائدية كئيبة لم تترك فى نفسى أى أثر . لكنى استمعت الآن الى صوت بدا أنه ينادى روحى الميتة ليبحث فيها للحياة . وخبرت مالم أسمعه من قبل على الاطلاق .

موعظة تنفذ الى شغاف قلبي كالسهم . وتأتى بى وجها لوجه أمام مُخلص يكتسى
بثياب الحب رداء الفرع والقلق " (١) .

لقد كان كيرد - حتى ذلك الوقت - مقتنعا أن رسالته الرئيسية فى الحياة
أن يكون واعظاً . وكان يضايقه أن تطرأ عليه فكرة تقليل الوقت الذى كان
يخصسه لاعداد مواعظه وخطبه على منصفه الكنيسة ، ورغم كل متاعبه فقد
قضى خمس سنوات رائعة فى كنيسة بارك التى كان الناس يحتشدون فيها يوم
الأحد بمجرد أن تفتح أبوابها . وكان الجمهور ينتظر فى الفناء خارج الكنيسة .
وطوبى لمن يجد لنفسه مقعداً داخل القاعة ! وكلما سمع الناس أنه يعظ فى مكان
ما حدث الشئ نفسه ، فقد كانوا يسرون أميالا طويلة لى يستمعوا الى عظاته ،
فقد كانت شهرته فريدة لا نظير لها .

بعد سنة من وصوله إلى " جلاسجو " نشر كتاباً يحتوى على عظاته التى
ألقاها فى كنيسة بارك . وهى عظات تمتلأ بالسلمات الأولى : التشديد القوى على
المعنى الأخلاقى والاجتماعى للديانة المسيحية . والتصميم المثابر على تحطيم
الحواجز بين ما هو مقدس وما هو دنيوى ، ودمج الدين مع الحياة العامة . لكن
يتضح أيضاً ، وربما أكثر من ذى قبل ، التوجه الانجيلى ، والالتجاء المباشر
الى ضمير الفرد ، وصيحته الحارة فى الناس ليوحدوا أنفسهم مع المسيح الحى ،
والأصل الذى لا حد له فى إمكانات الطبيعة البشرية ، ومحاولة انزال المعتقدات
من عالم السحاب والغموض ، وصياغتها فى لغة سهلة يستطيع كل فرد أن
يقبلها . لقد كان يوجه عظاته إلى الرجال والنساء الذى يجدون صعوبة فى
الحياة البشرية فى عالم بالغ الصعوبة . يقول شقيقه فى هذا الكتاب يكافح جون
كيرد على الدوام ليصل الى تحقيق متميز للقيمة الأخلاقية الحقيقة لكل فكرة من

أفكار الديانة المسيحية ..". لقد كان عذاب البشر يؤثر فيه بعنف ، كما كان البؤس والفقر يمسان شغاف قلبه ، ويمكن ان نقول ان سرّاً من اسرار نجاحه كواعظ ، واقبال الناس عليه هو تعاطفه الذى لا حد له مع الانسانية ، مع أحزانها وآمالها وشكوكها مع ضحكاتها ودموعها . لقد كان قلبه يسير بحب كبير مع جميع البشر .

فى عام ١٨٦٢ توفى أستاذه القديم " الكسندر هيل " أستاذ اللاهوت فى جامعة جلاسجو ، وبتحريض من أصدقائه تقدم كيرد ليشغل كرسى اللاهوت خلفاً له ، وكان تردده بسبب تواضعه واعتقاده أن هناك عدداً كبيراً من الأساتذة أكفاً منه لشغل المنصب . ومع ذلك فقد صوت مجلس الجامعة بالاجماع لصالح تعيينه فى هذه الوظيفة . وتلقى النبا بمشاعر متضاربة فقد تقدم للوظيفة بعد تردد طويل وصراع نفسى كبير وهو الآن قد حصل عليها دون أن يعرف أسعيد هو أم حزين ، راض أم غاضب ؟ وهكذا وجد نفسه فى سن الثانية والأربعين ينتقل من نشاط الكاهن الى صومعة الاكاديمى وحول اقامته الى كليته القديمة .

منذ اليوم الأول الذى تقلد فيه " جون كيرد " منصبه الجديد حتى بدأ بشجاعة يرتاد طرقاً جديدة ، فقد طرح المناهج التقليدية للكاليفينية المعاصرة ، وكرس نفسه للبحث لاهوت من جانبه الفلسفى كمعارض للجانب الدجماطيقى . وكان منهجه نقدياً يعرض فيه بلا تحيز جانبى المشكلة التى يدرسها . واذا فاته شئ دعا طلابه للتفكير فيه بأنفسهم . متحرراً تماماً من الخوف من العقل . لقد كان كيرد يقول لطلابه أنه لا يعتقد أن مهمته الاكاديمية أن يزودهم بنظام دينى معصوم من الخطأ . كما حاول أسلافة (مشيراً فى هذا السياق ، باحترام جم الى محاضرات أستاذه دكتور هيل) بل أن يقدم لهم المبادئ التى يقوم عليها الشرح السليم ، والتأويل الصحيح للديانة المسيحية . ففى أى معتقد يؤمن به

الناس كان كيرد يحصل المشكلات أو الصعوبات التي تكتنف هذا القبول ، ثم يقدم للطلاب قائمة بالحجج التي تقف الى جانب المعتقد ، مظهراً قوة بارعة وسيطرة غامرة على الموضوع الذي يتحدث فيه . وعلينا أن نتذكر أن هذا المنهج ، الذي أصبح شائعاً الآن ، كان يمثل ثورة كاملة عندما بدأ كيرد في ممارسته في كلية اللاهوت . وإذا كان يبدو في بعض الأحيان يصعب متابعته . فمن الخير لنا أن نتذكر عبارة " كوليردج " : " الجداول الضحلة تبدو صافية لأنها ضحلة . " لقد كان كيرد أميناً في شرحه مخلصاً في أفكاره لا يتورع عن الاعلان عن فشله أو عجزه إذا ما شعر بذلك . يقول واحد من طلابه الذين استمعوا إلى محاضراته : " كان قد ألقى علينا سلسلة طويلة من المحاضرات عن " التثليث " حملنا فيها الى مناطق ذات أجواء مختلفة ونادرة ، وكان يصعب علينا أن نتبعه في قتاله . وفي نهاية هذه السلسلة بعد أن أنهى آخر محاضراته أغلق المخطوطة ثم قال : " أيها السادة ، لقد فرغنا من محاضراتنا " الثالث المقدس " وهنا أصبح صوته حزينا : إنني ينبغي أن أبحث في الفلسفة الهيجلية عن حل للسر الأعلى للتثليث ، إنني أشعر أنني مضطر للاعتراف أنني فشلت في اقناع ذهني . ان الفلسفة الهيجلية تبدو لي ، مع أقصى جهودى لفهما ، قد اغرت إما تجاه وحده الوجود ، أو تجاه الثنائية ، مما أصابني بالاحباط ، ثم أضاف أنه يأمل أن لا ينظر الطلاب إلى جهوده على أنها عابثة أو ضاعته أدراج الرياح .

تلك هي طريقة الرجل المخلص للفكر ، البحاث ، الذي يحمل عبء الشعور بالمسئولية تجاه الحقيقة . لقد كان على استعداد أن يجمع أفكاره ، بذهن مفتوح ، من كل مدرسة من مدارس الفكر ، من المدارس الفلسفية والعلمية ، بقدر ما يجمعها من مدارس اللاهوت ، ومن اللاأدرية ، ومن المصادر اليونانية والمسيحية .. الأفكار التي تساعد في لقاء الضوء على الجوانب الغامضة في

المذهب المسيحي . ومنذ أن كان يعيش في مدينة " ايرول " كان مقتنعا بأن
الايمان غير المعقول ، وغير المفسر ، غير مقنع . فقد كان هدفه من البداية
حتى النهاية ، كما يقول أحد الباحثين - أن يقيم اللاهوت على أساس عقلى ،
وأن يصل بتفكير طلابه في المسائل الكبرى الى مستوى تفكيرهم في المسائل
الأخرى ، وبذلك يقيم اللاهوت على أساس علمى وفلسفى . وأن يناغم ، ان لم
يوحد ، بين الديانة الطبيعية وديانه الوحي .

فى عام ١٨٧٣ توفى " المدير باركلى " - مدير الجامعة - وألقى كيرد
فى حفل تأبينه خطاباً هو تحفة أدبية . ومنذ وفاته بدأ البحث عن خلفه ،
واتجهت الانظار الى فيلسوفنا . وفى ١٧ مارس ١٨٧٣ قرر مجلس الجامعة
تعيين أستاذ اللاهوت " جون كيرد " مديراً لجامعة جلاسجو . وهو منصب بقى
فيه ربع قرن ، ثم فى خلالها تغيير لائحة الجامعة من الألف الى الياء : وأنشئت
كلية للعلوم وتوسعت كلية القانون ، وأنضلت إصلاحات كثيرة على كلية الطب .
كما جمع أموالاً من أغنياء جلاسجو لينشئ للجامعة مبان جديدة وظهرت فكرة
تمثيل الطلاب فى المجالس المختلفة ، فأنشئ اتحاد الطلاب ، وظهرت جمعيات
طلابية كثيرة . كما استحدثت " ستة كراسى " للأستاذية جديدة ، وشغل عشرون
كرسيا كانت شاغرة ، كما استحدثت بعض المنح الدراسية .

لكن " كيرد " بعد أن عيّن مديراً للجامعة لم ينتقل إلى مقر إقامته
الرسمى ، بل ظل فى منزل أستاذ اللاهوت القديم . وكثيراً ما كان يلتقى بزواره
فى المكتبة ، أما اصدقاءه المقربين ، فكان يقابلهم فى حجرة ضيقة بمنزله حاشدة
بالكتب والمذكرات ، ودخان " التوباكو " والواقع أن كيرد لم يكن له سوى نفر
قليل من الأصدقاء ولهذا فلم يكن زوار " قنس الأقداس " كثيرون وكان على
رأس هؤلاء بالطبع شقيقه الأصغر ادوار الذى كان يعتمد عليه كثيراً ، الذى كان

رحيله الى جامعة اكسفورد عام ١٨٩٣ سبباً في شعوره بالفراغ والوحدة كما لو كان في بلد غريب بلا زاد ولا مأوى . لقد كانا يعيشان حياة جميلة يفكران معا ، ويتنزهان معا في الريف ، ويتحركان في مناقشات عميقة حول الأمور الأزلية .

غير أن كيرد ، رغم نجاحه وشعبيته ، ظل كما هو شخصاً متواضعاً لطيفاً لا يشعر قط بعظمته ، ولم يكن قرب أحد منه يجعله يغير رأيه أو يثنيه عن عزمه . كما أن الغضب أو الحنق لم يكن يجعله يغير صوته أو يعدل من قلبه . ويقول أحد الكتاب إنه كان يتحدث مع الطالب الشاب ومع اللاهوتي العجوز ببساطة تامة . وكل من حاول أن ينال حظوة عند مدير جامعة جلاسجو ، فسوف يخيب أمله ، ويفشل مسعاه مقمماً .

بدأ المرض يهاجمه في فبراير ١٨٩٨ فاضطر الى التقاعد وهو حزين النفس ، وفي شهر يوليو شعر بتحسن فقام برحلة لزيارة مسقط رأسه " جرينوك " لكنه عانى وطأة المرض بعد أسبوع من وصوله وتوفي مدير جامعة جلاسجو في ٣٠ من شهر يوليو عام ١٨٦٨ ، ودفن في مقبرة " جرينوك " .

ثانيا : مؤلفاته :

الواقع أن مؤلفات جون كيرد كانت قليلة جداً إذا ما قيست بمكانته الفكرية العالية فهو عند ترقيته إلى منصب مدير جامعة جلاسجو عام ١٨٧٣ لم يكن قد أصدر سوى كتاب يحتوى على اثني عشرة موعظة . ولم يصدر بعد ذلك شيئاً حتى وصل إلى الستين من عمره عام ١٨٨٠ ، فأصدر أول كتبه الهامة وهو : " مدخل إلى فلسفة الدين " وهو يحتوى على سلسلة محاضرات ، مع بعض التعديل والتوسع ، ألقاها في ألبيريه في العام الجامعي ١٨٧٨ / ١٨٧٩ ، والكتاب يعطينا فكرة كافية عما كان يقوم بتدريسه لطلاب اللاهوت ، لأنه يقوم أساساً على المبادئ التي أقام عليها محاضراته .

ومضت ثماني سنوات قضاها في لقاء العظات الكنسية والمحاضرات الجامعية لم يصدر خلالها شيئاً ، إلى أن أصدر عام ١٨٨٨ كتاباً صغيراً عن " اسبنوزا " . وكان الكتاب مساهمة منه في سلسلة بلاكوود للكلاسيكيات الفلسفية ، وقد ترجم إلى الألمانية بعد ذلك عام ١٨٩٣ . أما مؤلفاته الأخرى فقد نُشرت بعد وفاته . ففي عام ١٨٩٠ اختاره مجلس جامعة جلاسجو لالقاء " محاضرات جيفورد " خلفاً " لماكس لوالم " فلقى اثنتي عشرة محاضرة في العام الجامعي ١٨٩٠ / ١٨٩١ ، ولكن محاضراته لسوء الطالع تعطلت وانقطعت لأسباب مختلفة . ولم تستأنف الا عام ١٨٩٦ ، ففي هذه السنة لم يحاضر سوى ثماني مرات فقد هاجمته أعراض الشلل ، ولم يتمكن من لقاء المحاضرات بعد ذلك أبداً ، وقد جُمعت هذه المحاضرات وصدرت بعد ذلك في كتاب بعنوان " الفكرة الأساسية للديانة المسيحية " وهو دفاع عن المعتقدات المسيحية عن طريق الالتجاء الى العقل . ونشرت لكيرد أيضاً " خطب جامعية عام ١٨٩٨ ، ثم " عظات جامعية " في العام نفسه ، وعلى الرغم من قلة مؤلفاته

فقد كان أسلوبه ساحراً ، وقوة عرضه للأفكار بارعة ، حتى أن القارئ اتفق معه أو اختلف ، لا يستطيع الشك في معنى ما يقول . ويقول أحد الباحثين أنه لمن الصعب عرض الأفكار الفلسفية العميقة الغامضة على نحو أوضح أو أشد أثراً مما فعله جون كيرد . ومن هنا فقد كانت مؤلفاته - بصفة عامة - تحفة أدبية ، حتى بغض النظر عن جدارتها الفلسفية . ولا شك أن مؤلفاته تشغل مكانة عالية جداً .

ثالثا : فلسفته :

كان " كانط " أول فيلسوف يجذب " جون كيرد " فى حقل الدراسات الفلسفية ، لكنه سرعان ما تحول منه إلى هيغل الذى يلقي بظلال كثيفة على كل ما كتب جون كيرد ، حتى قيل انك لن تجد الجانب الدينى للهيكلية الجديدة معروضا بطريقة أوضح أو أكثر جانبية ، مما تجده فى الصفحات التى كتبها هذا اللاهوتى اللامع . يقول توماس هل جرين عن كتابه " مدخل الى فلسفة الدين " ان هيغل قد إستوعبه تماما ، فهو يمثل تمثيلا عميقا فكر اللاهوتى الاسكتلندى اللامع المتأثر بعمق بفلسفة هيغل الدينية . وان كان فى الوقت ذاته عملا أصيلا ، وهو وان لم يكن على أعلى درجة من الابداع الذى لا يظهر سوى مرة واحدة كل قرن ، فانه رغم ذلك يحتوى على تأويل مستقل ، لمذهب فلسفى يبعد كثيرا عن طريقنا المألوفة فى التفكير . ويجعل مؤلفات هيغل ولغته ومصطلحاته الفنية المستعصية التى تشكل عقبة أمام الدارس - واضحة وسهلة يعرضها أستاذ متمكن . فالطالب الذى يريد أن يعرف ما قاله هيغل عن الدين فلن يضيع وقته سدى اذا ما أتخذ من " جون كيرد " مرشدا وموجها ومفسرا .

١ - اعتراضات .. وردود :

لقد حاول " جون كيرد " وهو يتابع هيغل عن قرب ، أن يبين أن الدين عقلى أساسا ، وأنه ليس مجرد ايمان أعمى . لكننا سوف نجد هنا مشكلة هى أن أية محاولة لجعل الدين عقليا وواضحا ومفهوما سوف تصطدم منذ البداية باعتراض هام هو أن الدين يختص بما يجاوز الطبيعة ويعلو عليها . إذ أن موضوعه الخاص هو المطلق واللامشروط وذلك يختلف عن موضوعات الطبيعة وظواهرها النسبية والمحدودة ، وهكذا نجد أنفسنا عاجزين عن البحث العلمى أو العقلى أو الفلسفى فى موضوعات الدين . كما يقال أيضا ان مجال

الدين يمثل الخلفية المجهولة لظواهر الطبيعة التي لا يمكن لنا معرفتها ، ومن هنا فان أى جهد يبذله الفكر البشرى لحل الغازها وأسرارها محكوم عليه بالفشل مقدما ، كما أنه فى النهاية سيكون عقيما مجديا لا معنى له ، فيما يعتقد الفيلسوف اللأدرى . ولا ينكر " كيرد " أى موضوع الدين يختلف عن الموضوعات التي تدرسها العلوم المألوفة ، ويتطلب دراسة منهجية مختلفة من مناهج العلم المعروفة ، غير أن ذلك لا يعنيه للفيلسوف اللأدرى : فمضمون فلسفته هو أن المعرفة معناها الفضل والتمييز ، والتحديد ، ومن ثم فالموضوعات للمتناهية هي وحدها التي يمكن أن تعرف . أما معرفة اللامتناهى ، والمطلق ، وغير المشروط فهي تعنى إخضاعه لشروط المعرفة ذاتها ، وهو أمر مستحيل ، فالمعرفة البشرية كلها نسبية ، وهكذا يستحيل علينا أن نعرف الله لو المطلق .

ويتساءل كيرد : لو صحت هذه الحجة ، فكيف يمكن إذن أن نتأكد من وجود الله لو المطلق ؟ أن لنكار أن لدينا وعيا بالمطلق هو عمل مستحيل . ذلك لأن قولنا أننا نعرف الظواهر للمتناهية أن يكون له معنى إلا إذا تضمن الإشارة إلى اللامتناهى . فلو كنا لا نعرف سوى الأشياء المتناهية ، لاستحال علينا أن نصفها بأنها متناهية ، لأن معرفة الحد (لو المتناهى) يعنى تجاوزه " فلو فكرنا تفكيراً متسفاً . لما استطعنا أن ننكر كل وعى بالمطلق ، حتى ولو كان هذا الانكار لتأكيد أن المعرفة البشرية محدودة ومتناهية . فلا بد لنا أن نقرر الوعى بالمطلق حتى نبرر أن المعرفة البشرية محدودة " . ان النتيجة الوحيدة المشروعة التي تنتج من المقدمات اللأدرية ، ليست كما يزعم هربرت سبنسر - أن لدينا وعياً متعينا بالمطلق . وإنما هي أنه لا يوجد شئ اسمه المطلق . إذ حتى الوعى الغامض بالمطلق هو نفسه معرفة من نوع ما . وإذا كان لدينا هذا الحد الأدنى من المعرفة ، فان نظرية النسبية التي تستند اليها اللأدرية ستكون

كلها بغير اساس . والحق أن المطلق على نحو ما يتصوره الفيلسوف اللاأدرى هو تجريد زائف ، فهو يفترض منذ البداية أنه بعيد تماماً عن أية علاقة بالفكر ، ثم يتخيل بعد ذلك أنه تطراً تحولات في طبيعته عندما يدخل في علاقة بالفكر . غير أن الحقيقة الواقعية التي تجاوز الفكر ولا ترتبط به ليست سوى مجرد أوهام وخيالات : فما هو واقعي هو في النهاية روعي أيضاً ، أعني أنه يوجد من أجل الفكر وهو تجسيد له . إذ لا يمكن الفصل بين الفكر والوجود ، بين الذات والموضوع - بأكثر مما يمكن الفصل بين القطب الشمالي والقطب الجنوبي . أو بين الوجه المحدب ، والوجه المقعر للمرأة . اننا اذا ما نظرنا الى المطلق نظرة سليمة ، فلن يكون موجوداً لا يمكن معرفته ، لا علاقة له بالفكر ، بل سيكون هو الروح كما تعبر عن نفسها في نسق الأشياء ، أو هو نسق الأشياء على نحو ما يتمركز في الروح . ان الأشياء المتناهية بما أنها ترتبط الواحدة منها بالأخرى ، فانها تفترض مقدماً الروح المطلق ، ومضمون الروح المطلق هو نسق الأشياء ، أو نسق الأشياء المترابطة ، فلا معنى للمطلق والنسبي ، والمتناهي واللامتناهي الواحد منها بمعزل من الآخر . ما الذي يبقى بعدما نفصل الوجود عن المعرفة ، والفكر عن الواقع ، ليس شيئاً لا يمكن معرفته ، وانما عدم تام " . صحيح أن هناك عدداً من الموضوعات لا حصر له ، يجاوز معرفة أي عقل جزئي ، أو العقول الجزئية مجتمعة . لكن القول بأن الأشياء توجد مستقلة عن ذهني ، لا يعني أنها توجد مستقلة عن الذهن أيا كان ، أو عن الذن بصفة علما . فلا شيء تكون له صفة الواقع الحقيقي بالنسبة لنا ، مالم يكن قابلاً للدخول في الفكر ، أو يكون هو نفسه واقعاً يمكن التفكير فيه ، غير أن الفكر الموجود في الطبيعة ، وفي الانسان ، وفي جميع الأشياء ، وفي جميع الموجودات ليس فكراً نخلقه نحن ، وانما هو فكر نجده في جميع الأشياء والموجودات . وهو ليس نسقاً من العلاقات يمكن لذهننا أن يصنعه أو لا

يصنعه ، لكننا نتعرف عليه ونميزه ونكتشفه - فهو عقلانية مستقلة عنا ، لكن يستجيب لها عقلا (١) .

لكن قد يقال انه على الرغم من أن معرفة الله ليست مستحيلة بالنسبة لنا ، فان هذه المعرفة بحكم طبيعتها مباشرة وسريعة ومن ثم فهي ليست محصلة للتفكير الفلسفي . فتحن نعرف الله عن طريق الحدس ، ولا ينشأ ضمان وجوده من أية عملية استدلالية ، بل من تجربة ترتفع فوق الزمان والمكان ، وتقلنا الى اتصال حي بالله . ورد " كيرد " على هذا الاعتراض هو أنه ليس من الضروري أن ننكر الطابع الحدسي للمعرفة الدينية حتى ندافع عن دعوى الفلسفة بأنها وحدها التي يمكن أن تعطينا أعظم فكرة مقنعة عن الله . فمن الضروري أن نتذكر أن ما يبدو مباشرا وسريعا لا يكون كذلك باستمرار ، بل ربما يكون نتيجة عمليات استدلالية غير شعورية ثم نسيت . وإلى هذا الحد فانها كثيرا ما تكون مجموعة من الأوهام والاحكام المبتسرة الموروثة . وليست وظيفة الفكر الغاء المعرفة المباشرة بل فحصها فحصا نقديا وإبراز معقوليتها الكامنة . ان الفلسفة لا تسعى لخلق الايمان الديني عند الناس ، أكثر مما تسعى علم الجمال الى جعلهم شعراء ، ولا أكثر مما تسعى المنطق لجعل الناس قادرين على الاستدلال . فلا أحد يفكر في أن تحل المعرفة العلمية محل المعرفة الحدسية . لكن على الرغم من أننا نبدأ بالحدس فليس ثمة مبرر بمنعنا من التقدم الى معرفة تقوم على الفكر المتيقن . فلا يوجد تناقض لا يمكن رفعه - من أي نوع - بين حياة الايمان والتأمل الفلسفي . " فالايان ليس سوى العقل ضمنا أو بالقوة ، وهو يعمل على نحو حدسي أو غير واع . ومن ثم بغير فكر مترو ، أو

(١) جون كيرد " المدخل الى فلسفة الدين " طبعة جديدة ص ٢٢ (نقلا عن الهيجلية

نقد للعمليات التي يقوم بها . غير أن الايمان يتحدث ولا بد له أن يتحدث ، بلغة عالم واحد ، عالم الحس والبصر ، عن أشياء تخص العالم الآخر ، العالم الأزلي غير المرئي ^(١) . ان هدف التفكير الفلسفي هو : " ترجمة اللغة غير المقنعة بالضرورة التي يتصور فيها الفكر المألوف الحقيقة الروحية - الى لغة مناسبة تلائم التعبير عن الواقع المثالي على نحو خالص " وعلى الفلسفة لكي تتجز هذه المهمة ، أن تحل مضمون التجربة المباشرة الحية الى عناصر يمكن التمييز بينها ويرجع الى هذه العملية التحليلية الكثير من برودها وضيق أفقها الظاهري ، اذ يبدو أنها لا تتعامل الا مع تجريدات عقيمة فحسب . غير أن العقل ينبغي أن لا يختلط مع العملية التحليلية التي يقوم بها الفهم وحده ، فالتحليل الذي يقوم به الفهم هو خطوة ضرورية في ذلك التقدم الذي نحل فيه محل الوحدات الفجة للملاحظة الشائعة للواقع وحدات من الفكر أكثر عمقا - كما تحل هوية المبدأ محل الاختلافات الصورة ، والعلاقة والنظام والتطور العضوى ، محل الاضطراب الظاهرة والحدوث والعرضية التي لا هدف لها " ^(٢) .

وهناك اعتراض آخر ضد التأويل الفلسفي للدين هو أن حقائق الدين انما تتكشف للناس بطريقة تجاور الطبيعة، وأنها تفوق العقل ان لم تكن ضده . ولاشك أن فكرة الدين تتضمن الوحي أو الانكشاف . فهي ليست نتاجا لأية عملية استدلالية يقوم بها الذهن المتناهي وانما تنشأ من اتصال الله بالانسان . لكن ولا بد أن تكون الحقائق التي تتكشف لنا ، قابلة لأن تفهم وتفسر بواسطة العقل البشرى . فليست هناك الكثير من الأمور الغامضة غير المفهومة التي تفرض على أذهاننا بطريقة تعسفية ، وانما لابد للمبادئ الأخلاقية والدينية التي

(١) جون كيرد " الفكرة الاساسية في الديانة المسيحية " المجلد الأول ص ٥٥ .

(٢) المرجع ذاته .

تناسب الروح أن تستحوذ عليها بنشاطها الفكرى ، ولا يمكن توصيلها اليها ، ببساطة على انها واقع محض . أن لفكرة الحقّة من الوحي المستمد من الله هي فى الوقت ذاته الفكرة التى ترفع الانسان وتعمل على نبلة ، وأعنى بها فكرة الوحي التى لا تخاطب الآن أو للفهم المنطقى وحده ، بل طبيعة الانسان الروحية كلها وهى لا تجبرنا ، آليا ، على قبول الحقيقة ، وانما تمكنا من معرفتها ، التى لا نقول لنا قط كيف يجعلنا الله نؤمن ، بل ترفعا الى مستوى التعاطف العقلى الواعى مع عقل الله واراىته .

ان طبيعة الانسان نفسه باعتباره موجودا متاهيا ، وأن كان واعيا بذاته ، هى تلك الطبيعة التى تلزمه أن يدخل فى علاقة واعية مع الله وأن يتجاوز تناهيه ، وهى العلاقة التى يعتمد عليها الدين ، وهكذا يمكن له أن يرتفع الى معرفة الله ، ولا بد له أن يفعل ذلك . ونحن لا نعنى بذلك ان كل موجود بشرى لابد أن يكون متدينا بالضرورة ، بل هناك مبدأ موجود بالقوة فى الوعى الذاتى يعنى التواصل ، وهو عندما يصبح صريحا أو بالقوة فانه يعنى التواصل مع الأزلى وغير المرئى . ولا يمكن للانسان أن يعى ذاته أو يعى الموجودات الأخرى الا على أساس وحدته مع اللامتناهى .

غير أن التحدى المباشر للبرهنة على عقلانية الدين وضرورته يقوم بها المذهب المادى فاذا كان كل شئ من حولنا مادة ، واذا كان الكون كله ، بما فى ذلك الذهن البشرى ، يمكن تفسيره بواسطة مبادئ ميكانيكية آلية خالصة . واذا كان المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء (١) . فليس ثمة امكانية فى هذه

(١) العبارة أساسا لأحد أعلام المذهب المادى ، وهو الفيلسوف والطبيب الفرنسى كاباتيس

(بيرجان جورج) (١٧٥٧ - ١٨٠٨) صديق السياسى الفرنسى " ميرابو "

الحالة أيا كان نوعها ، لتفسير العالم تفسيراً روحياً . ويعتقد " كيرد " أن أولئك الذين أرادوا أن يقوموا بتنفيذ ودحض المذهب المادى ، قد أضعفوا موقفهم بطريقة لم تكن ضرورية ، بأن قدموا للفيلسوف المادى تسليماً واذعاناً لم يكن يستحقهما . فقد كانوا على استعداد كالم التسليم بوجود المادة مستقلة عن الذهن . ولكن لو صح وكان هناك شئ اسمه مادة لا ترتبط بالذهن ، فإن محاولة تفسير كل شئ بناء عليها لابد أن يكون ، لا أضعافاً بل تقوية ، للمذهب المادى . ذلك لأن محاولة الفيلسوف المادى رد كل ما هو موجود الى المادة . تجعله ينجح فى تجنب الصعوبات الملازمة للمذهب الثنائى بتقديمه تفسيراً للعالم هو قمة فى البساطة . فالدفاع عن الدين هو الذى فرض على نفسه عبء البرهنة على وجود خالق خارجى للعالم . وليس ثمة رابطة تربط بين العالم وبين اله يجاوزه ، يمكن أن تبرهن على وجوده . فالله الذى يتصور أنه آخر للعالم يحده هذا العالم ومن ثم لا يمكن أن يكون وجوداً لا متناهياً ، والعالم المنفصل من الله يفقد ما يجعله عالماً أعنى مبدأه فى الوحدة .

نسيج المادية كلها يقوم على أساس وهمى هو نتيجة للتجريد الزائف . فالمذهب أبعد من أن يكون نتاجاً للمادة بل العكس ان أى تصور للمادة لا يكون ممكناً الا اذا استخدمنا مقولات الفكر . وبمجرد أن نبدا التفكير فى المادة فإننا نكون مضطرين لاستخدام أفكار مثل الوحدة والكثرة والشمول ، والجوهر ، والسبب ، والنتيجة ، والتحديد المتبادل الخ وهذه كلها صور للفكر فهى الاطار الذى توضع فيه صورة الادراك الحسى . جرد ما يسمى بالمادة من علاقتها بالفكر ، ولن يبقى لديك شئ ، فى هذه الحالة القوة التى تجمع معاً موضوعات التجربة ، وتدخلها فى ارتباط بعضها ببعض هى قوة الفكر ، والمبدأ المكون للعالم الموضوعى ، الذى بدونه لا يكون هناك شئ واقعى ، هو وحدة الوعي الذاتى . والانسان غير المفكر يفترض أن الموضوعات الخارجية التى

يعرفها انما هي ببساطة تتعكس في مرآة الذهن الا ان التفكير الفلسفى يجلب الى الضوء الحقيقة التى تقول اننا نفترض مقدما فى كل ما نعرف ، النشاط التركيبى والتنظيمى للذهن .

ان محاولة فصل المادة عن الذهن محاولة وهمية أشبه بفصل احدى جانبي الشئ عن الجانب الآخر . أما الاعتراض القائل بأن الأشياء كما نعرفها ليست تلك الأشياء التى ترتبط بالذهن . فان جوانب كيرد هو أن الارتباط بالفكر هو مكون أساسى فى تكوين الأشياء . وأن عملية التمييز ذاتها بين الأشياء على نحو ما توجد والأشياء على نحو ما نعرفها هي عمل من أعمال الفكر . ومن ثم فان محاولة المادية البرهنة على أن العقل قد انبثق من المادة محكوم عليها بالفشل " فقبل أن تستطيع الوصول الى الفكر على أنه نتيجة للمادة ، عليك أولا أن تحذفه من معطيات المشكلة التى تبدأ منها . ولن تستطيع أن تستمر بعد ذلك طويلا ، والا لكنت كمن يحاول أن يقف على كتفيه أو من يغذ السير ليسبق ظله " .

عيب خطير آخر فى المذهب المادى : هو محاولته جعل السببية الآلية هي المبدأ الأعلى الذى يفسر الأشياء جميعا . فذلك يعنى طمس التميزات بين الموضوعات ذات الدرجات المختلفة ، كما يعنى أن يهبط الأعلى ليصل الى مستوى الأدنى . لكن تطبيق السببية الآلية لا يمكن أن يكون عاما وشاملا ، فعندما ننقل من العالم غير العضوى الى العالم العنصرى ، ومما ليس لديه وعى أو شعور الى الموجود ذى الحياة والشعور ، فاننا نحتاج الى مقولات جديدة وعليا لتفسير هذا الميدان الجديد . وعلى حد تعبير كانط لمن يكون هناك " نيوتن " آخر ، قادر على تفسير ورقة واحدة من أوراق العشب بواسطة مبادئ آلية أو ميكانيكية محض . فليس الكاهن الحى مجرد تجميع لأجزاء ترتبط

بعضها ببعض بطريقة خارجية بل هو " كل " ، تعتمد فى الأجزاء ، على هذا الكل ، فى وجودها ومعناها أو هى تستمد منه وجودها ومعناها . وفيه نجد أن الأجزاء تفترض مقدما هذا الكل ، تماما على نحو ما يفترضها الكل . فأعضاء الموجود العضوى هى ما هى عليه بفضل الوظائف الخاصة التى تقوم بها فى تعزيز تحقيق الغاية التى يستهدفها الكل . ولو فحصنا الحياة عن كثب لوجدنا أنها تتضمن الخصائص الآتية : فهى وحدة نسقية من عناصر متداخلة ومتراصة . يستمد كل منها معناه بفضل مكانته ووظيفته داخل النسق الشامل . والشمول هنا يعنى أكثر من مجرد التجميع للأجزاء ، باختلافات الأجزاء ترد الى نظام ، وتوضع فى علاقة بعضها مع بعض ، طبقا لخطة عامة وغرض شامل . فأجزاء الحجر ، على سبيل المثال ، فى كل آلى ، هى محايدة بعضها لبعض على نحو مطلق . فيمكن أن تزيل جزءا منه دون أن يحدث أدنى تغير فى بقية الأجزاء . أما الأجزاء فى الكل العضوى فلا يكون لها معنى اذا ما عُرِيت عن ارتباطها بالكل . على نحو ما تكون المشاهد فى الدراما اذا عزلت عن سياقها . وفضلا عن ذلك فإن الموجود العضوى هو غاية فى ذاته ، انه وحدة تطور نفسها ، وتدعم ذاتها ، وهى من هذه الزاوية تختلف عن الأداة الميكانيكية أو عن عمل من أعمال الفن . أننا نجد فى أشياء مثل المنزل والساعة . نفس المهارة فى ترتيب عناصر غير متشابهة لتحقيق غاية مشتركة كما هى الحال فى الجسم الحى ، إلا أن الغاية غريبة عنهما ، وهى مفروضة عليهما من الخارج . فى حين أن الغاية فى الجسم الحى ليست خارجية بالنسبة للوسيلة بل هى غايتها الباطنية المحيثة لها . أنها وحدة تتجلى فى أعضائها ، ومن هنا فإن الأعضاء لا يعتمد بعضها على بعضها فحسب بل ينتج بعضها بعضا . أنها الكل المتمايز ذاتيا والمتكامل ذاتيا .

لقد ذهب الباحثون المتخصصون في العلوم الى أنه لا شئ في الموضوعات العضوية لا يمكن أن ينحل الى مواد غير عضوية ، فليس ثمة شئ اسمه القوة الحية في العناصر الكيميائية والفيزيائية . وأنه عند مرحلة معينة من تطور العالم لابد أن تتبثق الحياة من عناصر لا حياة فيها . وليس من الضروري أن نفحص هذه النظريات حتى نرى أننا اذا ما أنقلنا من العالم اللاعضوى الى العالم العضوى . فاننا نحتاج الى تصورات جديدة وعليا حتى نستطيع فهم طبيعة المادة . فقد تكمن في المادة صور الحياة الأرضية كلها . وقد لا تحوى الظواهر الحية شيئا يجاوز القوى الكيميائية والفيزيائية - ومع ذلك كله فلا يمكن أن ننكر أننا ما أن نصل إلى الحياة ، أيا ما كانت الشروط التى تحدد التطور ، فان الواقعة التى نجدها أمامنا تحتاج الى مقولة أعلى لتفسيرها . ففي الحياة قوة جديدة . وتكتسب جميع القوى الجديدة معنى ومغزى جديدين . فنحن لم يعد لدينا كما كانت الحال فى العالم اللاعضوى ، وحدة خارجية بالنسبة لوحدة أخرى ، بل أصبح لدينا وحدة عليا تخرج من ذاتها الى الاختلاف ثم تعود الى ذاتها . فقد تنشأ ظواهر التنظيم العضوى من الظواهر اللاعضوية ، لكن يستحيل فهمها دون فكرة السببية الذاتية .

على الرغم من أن الكائن العضوى هو وحدة سابقة على أجزائها ، وتكشف عن نفسها فى هذه الأجزاء . فاننا ندركه ، رغم ذلك ، على أنه مجرد كومة من الأجزاء يحدد بعضها بعضا ، بطريقة خارجية ، ولا تتفق فكرته أو تكون فى انسجام من واقعه كموضوع من موضوعات الطبيعة. ومن ثم ففي محاولة توضيحه وتفسيره ، فاننا لانستطيع أن نمنع أنفسنا من استخدام آلية ميكانيكية ، حتى لو أننا أدركنا أن أمثال هذه المبادئ تجعل طبيعته الجوهرية واضحة لنا . غير أن ذلك لا يبين سوى أننا لا نستطيع فى النهاية أن نركن الى مقولة الحياة - بل لابد من مواصلة السير لنتجاوزها الى المقولة النهائية : مقولة

الوعى الذاتى التى هى وحدها وحدة لذاتها معبر عنها فى اختلافاتها الخاصة ،
أعنى الموضوعات التى توجد معا فى المكان ، ويحدد بعضها بعضها بالتبادل ،
فى الوعى الذاتى " لدينا نتيجة تعدد الاختلاف جديدة وأعلى ، على نحو مطلق
يمكن أن تتسحب تماما من تخرجها المكانى " .

غير أن هذه برهان المذهب المادى لا يكفى لتبرير الاتجاه الدينى
للذهن . ولهذا الغرض فمن الضرورى أن نبين أن هناك فى طبيعة الروح
المتناهى نفسها شئ يحثها يرفعها نحو الاتحاد بالله . ان تنهى الموضوعات
المادية يكمن فى استبعاد بعضها بعضا ، وطرده بعضها لبعض . أما الموجود
المتناهى الواعى لذاته فهو يعى تناهيه ، ومن ثم يتجاوز التمييز بين ذاته وبين
ما يحد هذه الذات . فيجعل مما يتجاوزه وسيلة تطويره . ان من أخص
خصائص الموجود العاقل الروحى أنه لا ينخلق ، ولا يمكن أن ينخلق على
فريقته الخاصة ، وأنه يشارك فى حياة العالم الخارجى ، فى حياة الطبيعة
وجميع الموجودات الروحية الأخرى ، حتى أن مشاركته المتنامية فى حياتها هى
التي تشكل مقياس حياته الخاصة وقيمتها .

وهذا يعنى أن الوعى الذاتى يتضمن امكانية اللامتناهى . فمن الممكن
بالنسبة للموجود المتناهى أن يشمل فى وعيه العالم المحيط الذى يحده ، وبذلك
يرتفع فوق تناهيه خلال واحديته مع المبدأ الروحى اللامتناهى الذى يعبر عنه
النسق الشامل للأشياء . ولكى يحقق بالفعل اللامتناهى الذى يكونه بالقوة فإنه
يصبح المثل الأعلى للإنسان ، فنمو المعرفة يعنى " أن يكتشف الروح الروح
ثروته الكامنة فيه " والتقدم الأخلاقى يعنى " الفرار من ضيق الحياة الفردية
وفقرها الى اماكن حياة أخرى تكون أوسع من حياتنا ، وتكون مع ذلك حياتنا
الخاصة أيضا " وهى الحياة التى تتحد مع السرة ، والمجتمع ، والأمة ، وفى

النهاية ، مع الانسانية . انه بسبب أننا نشارك في العقل الكلى ، أصبح من الممكن لنا أن نكون على وعى بأنفسنا كموجودات متناهية ، وأن نكون على وعى بالعلاقات التى تربطنا بالموجودات الأخرى وبالأشياء . وباختصار " عندما نبحث عن المغزى الواقعى للطبيعة العقلية والروحية ، وعن مغزى حياة الانسان ، سوف نجد أنها تتضمن فى النهاية الوعى بالله وبالعلاقة الجوهرية به .

٢ - الأدلة على وجود الله :

(أ) الدليل الكسمولوجى :

ان مغزى ما يسمى بالأدلة على وجود الله هو أن نبين أنه من المستحيل للذهن البشرى أن يركن الى المتناهى ، وأنه بحركته الضرورية الخاصة ينقاد الى الارتفاع الى معرفة الله . فالأدلة على وجود الله اذا ما نظر اليها على أنها براهين صورية : البرهان الكسمولوجى ، البرهان الغائى ، البرهان الانطولوجى ، أصبحت عرضة لجميع الاعتراضات التى أثارها كانط وغيره ضدها . غير أن الطريقة الصحيحة لتصورها هى أن ننظر اليها على أنها تعبيرات عن مراحل متعاقبة يرتفع الذهن من خلالها من الوعى الدنىوى للعالم الى الوعى والنظرة الفلسفية له . فمن المستحيل على الذهن البشرى أن يقنع بالعالم المتناهى العابر ، حتى ان اقل البشر تفكيراً لا يفشل فى أن يميز بوضوح ، ان قليلاً أو كثيراً . أن للعالم الحسى مزعزع غير مستقر ومتغير ، ولا يمكن أن يكون له وجود الا بالعلاقة مع وجود ضرورى . والاحساس بانعدام واقعية العالم وعيبيته ، هى أخص خصائص كل دين . فنحن نضطر عن طريق ما هو موجود ، وما هو غير موجود معا ، الى السعى والبحث عن مبدأ أعلى للتفسير . ويمثل الدليل الكسمولوجى انتقال الذهن من العالم المتناهى الى خلفيته اللامتناهية . ومن المستحيل الدفاع عنه لو ذهبنا الى أن معناه هو أن

الوجود الضرورى موجود بسبب أن الوجود الحادث موجود . فافتراض وجود ضرورى لا متناه لا يبرره أنه يفسر وجود العالم المتناهى ، أن الوجود القابع فى الماوراء ، والذي يجده العالم المتناهى ، لا يمكن من ثم أن يكون لا متناهى . ان المغزى الواقعى للبرهان هو أنه يظهر حركة الذهن التى يرتفع بواسطتها فوق العالم الحسى الزائر العابر .

لكن لو أننا سلينا أو ألغينا العالم المتناهى فحسب - ورددناه الى وجود لا متناه فى الماوراء ، فأننا بذلك لن نحرز أى تقدم ، لأن اللامتناهى الذى يلغى المتناهى ولا يفسره هو مجرد جريد أجوف ولا يمكن أن نركن اليه تماما كما أننا فلا نستطيع أن نتنفس فى فراغ كامل . النتيجة الوحيدة لرد الأشياء المتناهية اليه (الى اللامتناهى) باعتباره خليفتها هو أنه تمت البرهنة على عجزنا عن تفسير الأشياء وتقديم معنى جديد لها . ومن ثم نضطر إلى أن نستعيد خطواتنا عائدتين اليها . ولهذا السبب فأننا نجد فى تاريخ الفكر البشرى مذهب وحدة الوجود أو شمول الألوهية الذى ابتلع كل شئ متناه كبديل لمذهب التعدد (تعدد الآلهة) أو حتى يعيش معه ان اللامتناهى الحقيقى لا يكفى أن يلغى المتناهى فحسب ، بل أن يحييه وإن يضيف عليه معنى جديداً

(ب) الدليل الغائى :

أما الدليل الغائى فهو يعالج النقص فى البرهان الكسمولوجى الذى أشرنا اليه الآن توا . فهو يسعى للبرهنة على وجود الله ، وجود اله يكون هو المبدأ الإيجابى المحدد للعالم . فأنه عند هذا الدليل هو خالق العالم ، وسبب النظام والانسجام الذى يزخر به العالم . ومن حيث أن هذا الدليل يجاوز الدليل الكسمولوجى ويكمله فهو مشروع وسليم ، غير أن نقطة الضعف فيه هو أنه لا يتغلب على ثنائية الصورة والمادة التى تتناقض مع روحه الداخلية . وتعتمد قوة

الدليل على التحول الى العلاقة بين الله وعالم الأفكار المشتقة من مهارة وبراعة العمل البشرى . فكما أن الفنان (أو للصانع الماهر) يفرض غايته على المواد التى تكون عنيدة ومتعبة أن قليلا أو كثيرا ، ويقوم بتجميع هذه المواد فى شئ يختصره أو يبتكره بطريقة اصيلة ، فكذلك نحن نتصور الله على أنه قام بتحويل كتلة هائلة من مواد العماء الى كون منظم هو الذى نراه الآن . لكننا بهذه الطريقة تحت تصرفه . غير أن مهندس العالم ليس هو الاله الذى يمثل روح العالم وحياته ، فهو ليس مجرد مخترع بارع . ولو قلنا - حتى نتفادى هذه المشكلة - أن الله هو خالق المادة أولا ، ثم بعد ذلك ، كفكرة تالية ، يدخل النظام عليها ؟ . فضلا عن ذلك فليس من الممكن البرهنة بواسطة الاستدلال الاستقرائى على وجود " موجود " خير تماما وكامل تماما عن طريق السير من الوسائل الى الغايات نحو ما نجد فى الطبيعة . وما أسهل فى هذه الحالة من اعداد قائمة هائلة بشروط الحياة . ولو أننا اقتنعنا ، على أسس نظرية ، بأن الكون عقلى تماما ، فقد نذهب أن ظاهرة اللاعقلانى يرجع الى نقص معرفتنا به . ولا بد ان يكون من الممكن ان نجعله يتفق مع عقلانية ككل . لكن لو أننا بدأنا من الوقائع الجزئية للتجربة ، لوجدنا أنها غامضة وملتبسة الدلالة على نحو متزايد ، وأنه ليس من الممكن أن نقيم عليها نتيجة وجود الله وصفاته .

وتزول جميع نقاط الضعف في الدليل الغائى لو تصورنا أن نظام الكون ليس مفروضا عليه من اله يعلو على العالم الخارجى ، وإنما هو التجلى الذاتى لاله محايث فيه فالله ليس مجرد صانع Demiurgus وإنما هو الروح اللامتناهى وقد تجلى فى العالم . وتلك هى الفكرة التى يعبر عنها الدليل الانطولوجى ، وهكذا نجد أن هذا الدليل يتجاوز ، ويشمل بداخله ، حقيقة الدليل الغائى . تماما كما يشمل الدليل الغائى حقيقة الدليل الكسمولوجى وبعبارة أخرى فإن الدليل الانطولوجى يعبر على نحو مقنع عن الحقيقة ، أما المراحل المختلفة

لتقدم الروح نحوه فيعبر عنها الدليلان الآخران . والدليل الانطولوجي على نحو ما وضعه القديس انسلم ثم ديكرت هو ، كما بين لنا كانط ، لا يمكن الدفاع عنه على الاطلاق . فاذا ما بدأنا بفكرة الله ثم برهنا عندئذ على وجوده بتحليل فكرته فحسب ، فان ذلك ، بالقطع ، خلف محال Absurd . غير أن هناك في الدليل الانطولوجي أكثر مما توحى به صورته المألوفة رغم تعارضهما النسبي ، فكل وجود من أجل الفكر ، والفكر هو لا شيء ولا معنى له أو مجرد تجريد فارغ ما لم يظهر في الوجود ، ولا يكون لجميع الموضوعات الجزئية وجود الا كأعضاء في نسق واحد يشمل الأشياء جميعا التي ينكشف فيها المبدأ الروحي المطلق . ان وحدة الأشياء جميعا بعضها مع بعض ، ووحدتها مع الذهن أو الروح التي تعرفها ، هو الشرط السابق لوجود أي موضوع متناه . وكما أن العضو من أعضاء الجسم لا تكون له حقيقة واقعة الا كعامل مكون من الكائن الحي الذي يتجلى فيه مبدأ حيوي واحد ، فان كل موضوع حسي لا يكون له وجود الا كعنصر عضوي في الكون الذي يتجلى فيه الروح المطلق . أن فكرة الله ليست مجرد فكرة فارغة في رؤسنا ، وإنما هي الافتراض السابق لوجود العالم . انها المركز الذي لا تكون دائرة الوجود بدونه ممكنة . أن وحدة الروح الالهية تجد التعبير عن نفسها في تعددية العالم وكثرتة في الزمان والمكان ، ولهذه التعددية في الزمان والمكان مركزها في وحدة الروح الالهية . فإله والعالم لم يعد من الممكن فصل الواحد منهما عن الآخر ، اللهم الا بمقدار ما يمكن فصل مركز الدائرة عن محيطها . والتعارض بين فكرة الله ووجود العالم يفترض مقدما الهوية النهائية للمطلق التي يتم فيها توفيق التعارض . ان الدليل الانطولوجي اذا ما فهم فهما سليما ، فانه يعنى ببساطة أن كل الوجود الموضوعي يفترض مقدما عقلا كليا يوجد فيه ومن أجله . فالوجود من أجل الفكر ومضمون الفكر انما يوجه في الوجود .

٣ - الأساس الذى يقوم عليه الدين :

ويمكن أساس الدين فى قدرة الفكر على الارتفاع فوق تحديدات التناهى ، والدخول فى علاقة حميمة مع المطلق . وفى استطاعة الذات أن تميز نفسها عن العالم الموضوعى ، لأنها قادرة على تجاوز التمييز ، وعلى أن تربط نفسها بالروح الكلى الذى تكون الذات والموضوعات تعبيرات متعارضة عنه . لكن على الرغم من أن الطبيعة العقلية للإنسان هى الأساس الذى يقوم عليه الدين ، فإنه لا ينتج من ذلك أن الدين مسألة عقلية خالصة ، ولا علاقة له بالشعور أو الإرادة فالذات وحدة غير منقسمة يشكل فيها الفكر ، والشعور ، والإرادة عناصر عضوية . وأن كان للفكر الأولوية على الشعور والإرادة ، لأنه المبدأ المركز الذى يسرى فى جميع أنشطتنا الروحية ويضفى عليها خصائصة وسماته

لقد قيل أن الدين أمر يتعلق بالشعور تماما . فالمعتنقون لا يعود تدينهم إلى حدة الذهن ، ولا إلى قدراتهم العقلية ، وإنما هم كذلك بسبب حبهم لله . فقد يكون الإنسان باحثا عظيما ، أو ناقدا نافذا ، ومع ذلك ينقصه ذلك الإيمان البسيط الذى يعدو الدين مستحيلا بدونه . ومن ناحية أخرى يمكن للإنسان بطئ النمو العقلى أن تكون لديه تقوى صائقة وبصيرة روحية حقيقية . فالمعرفة تقسم أكثر من أن توحد ، فهى تفصل للعارف عن موضوع المعرفة الذى يقف أمامه لكن التعارض يختفى فى الحب . ويعترف " كيرد " أن هناك عنصرا من الحقيقة فى هذه النظرية ، فالمعرفة بدون الشعور لا يمكن أن تكون الجذور التى ينشأ عنها الدين ، ولا يكمن الخطأ هنا فى عدم إدراك أهمية الشعور بالنسبة للدين ، بل فى استبعاد عنصرى المعرفة والإرادة . إن قيمة الشعور تعتمد على قيمة الشئ الذى يدور حوله . فإذا استبعدنا موضوعات الشعور كلها ، بغض النظر عن مدى كثافتها ، لكأنت المشاعر كلها على مستوى واحد . ففى جمال الشعور

يتساوى تماما نشوة الرجل الحسى ، مع خشوع القديس ، فكل منهما ما يبرره كالأخر تماما ". فمن المستحيل أن نقول انه كلما كان الانفعال أقوى ، كانت قيمة الموضوع الذى استدعاه عظيمة . فأعف المشاعر هى تلك التى ترتبط بطبيعتنا الحيوانية ، وأكثر المشاعر رقة هى تلك التى تتبع من العقل . وفضلا عن ذلك فإن علينا أن نتذكر أن شدة المشاعر تعتمد على شخصية الفرد ومزاجه . فأصحاب الطبيعة اللينة والانسجة المرنة الطرية ، يستحيون لأية انفعالات تتعلق بالمشاعر ، فهم يكتبون ، ويتجنبون أو ينفرون ، وينغمسون فى نشوة الخرافة ، فى الوقت الذى تبقى فيه الطبائع الأعمق والابرء بلا تأثرة وهكذا كلما كان الشئ قابلا للتغير والعرضية والحدوثة فانه كذلك لا يصلح - فى الجانب الانسانى - أن يكون موضوعا لا متناهما للدين .

والواقع أن الدين لابد أن يرتبط ارتباطا مباشرا بالشعور ، غير أن عنصره الأساسى هو المعرفة . فلا بد أن يتأسس على الحقيقة الموضوعية . غير أن ذلك لا يعنى أن صورة المعرفة التى يتضمنها الدين : " هى المعرفة النظرية أو العلمية ، أو الحقيقة المدركة فى ضرورتها المطلقة وفى ترابطها وتماسكها كنسق عضوى أو عملية عضوية " . فهناك نوع أقل تنقيحا من المعرفة الممكنة للبشر جميعا . فالحقيقة يمكن ادراكها فى صورة تمثيلية أو تشبيهية ، فى صورة وقائع وصور ترمز الى أفكار روحية . ان التصورات المجازية يجد فيها الفكر الشعبى تعبيرات كافية لأغراض الحياة العملية . ويستخدمها الذهن كأدوات له . لكن نادرا ما يقع تحت عبوديتها . وتعتبر المعتقدات المألوفة للدين عن حقائقه فى صورة حسنة ، وبالتالي لا يمكن تفسيرها تفسيراً حرفياً . ومع ذلك فهى تنقل إلينا معرفة حقيقية .

غير أن للفكر التشبيهي نتائج خطيرة لأنه يفشل في فهم الوقائع الروحية فهما مقنعا وصحيحا . لأن الصور الحسية والتخيلات التي يستخدمها تعوقه وتقوده الى الضلال والخطأ . والفكرة قابلة لأن تكون تابعة لصورتها المادية . ونحن نقع في خطر تقديم تصورات لعالم الروح لا يكون لها معنى الا اذا طبقت على موضوعات الزمان والمكان ، وباختصار فان الاستعارات والتشبيهات يمكن أن تحل محل الأفكار وعندما يصل الفكر الشائع غير الفلسفي إلى أفكار مستمدة من العالم الخارجي فانه ، يفشل تماما في فهم طبيعة الوحدة التي تنتمي إلى أشياء روحية . ان الأجزاء التي يتألف منها الشيء المادي توجد متجاورة ، وليس بين بعضها وبعض أية علاقة جوهرية . أما الموضوعات الروحية فهي وحدات من العناصر لا يكون لعنصر منها مغزى ولا معنى الا من خلال العناصر الأخرى. ولا يستطيع الفكر الشائع أن يتعامل مع هذه الوحدات . فهو لا ينجح في حل التناقض الظاهري للاختلافات التي تجد فيه الوحدة العضوية تعبيرا عن نفسها ، ولا في ادراك طبيعة تلك الوحدة . ويفصل العنصر الجزئي داخل الكل ، بطريقة تعسفية أما العناصر الأخرى كلها فهو إما أن يبحث في ردها إلى ذلك العنصر أو يستبعدا . فمثلا الوحدة الروحية التي تجد تعبيرا في ثنائية الذات والموضوع ، وثنائية المادة والصورة وفي تجاوز هذه الثنائية ، لا وجود لها ، ويطرح السؤال للامعقول وهو : أيمن رد الروح إلى المادة أو رد المادة إلى الروح ؟ وقل مثل ذلك في المنتاهي واللامنتاهي فهما يوصفان في تعارض الواحد منهما للآخر ثم تظهر مشكلة : كيف يكون من الممكن للمنتاهي أن يعرف اللامنتاهي ؟ وكيف يمكن للامنتاهي أن يصل نفسه بالمنتاهي ؟ وكيف يمكن للمنتاهي أن يتجنب أن يبتلعه اللامنتاهي ، وان يكون اللامنتاهي محدودا بالمنتاهي الذي هو شيء آخر غيره ؟ ان منطق الفهم الذي تكون أسلحته الرئيسية هي مبادئ الهوية والتناقض هو أضعف من أن يحل مثل هذه المشكلات . لأن

العمليات التحليلية التي يقوم بها لا تفعل شيئاً سوى مضاعفة التناقض وتقويته :
 " فهي بدلا من أن تقدم أية وحدة حقيقية بين المختلفات في العالم الروحي ، فإن
 الاستدلال المنطقي لا يصلح الا في مضاعفتها والمبالغة فيها . انه يمكن ان تقسم
 ويعرض في تفصيلات معزولة الأعضاء المختلفة لكل العضوى للحقيقة . لكن
 لا يستطيع أن ينتج الوحدة الحية اكثر مما يستطيع عالم التشريح للكائن الحي
 الذي نشرحه " .

ولا شك أن العمل التحليلي للفهم يساعد على جعل أفكارنا واضحة ، لكن
 اذا لم تتقدم حركة الفكر أبعد من ذلك . " فانه لن يحررنا فقط من الاشباع الذي
 يقدمه لنا الايمان البسيط غير النقدي ، بل انه لن يمكننا أيضا من بلوغ اشباع
 عمقا يتطلع اليه العقل " ونحن لا نصل الى أعلى أنواع المعرفة : " مالم نفهم
 عناصره ، لا معزولة ، وكحدود مستقلة أو أفكار قائمة بذاتها ، ونقبل كلا منها
 بشهادته الخاصة . وانما كعناصر يرتبط بعضها ببعض وينبع بعضها من
 بعض ، بحيث أنه ما أن يعطى العنصر منها حتى تتلوه بقية العناصر ، فجسد
 المعرفة كله يتألف من نسق واحد " . لما كانت مبادئ الهوية والتناقض والثالث
 المرفوع هي التي تقود الفهم وترشده . ولما كان يعجز عن فهم طبيعة الوحدة
 التي تحقق ذاتها في اختلافاتها - فانه يعارض بحدّة ، بين الله ، والطبيعة ،
 والانسان الواحد منها بالآخر - ويفشل في ادراك أنها ليست كيانات منفصلة ،
 وانما لحظات أو مراحل أو أوجه يمكن التمييز بينها ، لكن عضوى واحد . فاذا
 تصورنا الله ، والعالم ، والذات المتناهية كثلاثة كيانات متميزة لها هوية ذاتية ،
 فانه سيعجز عن أن يجعلها تتدخل في علاقة انسجام الواحد منها بالآخر . فاما أن
 ينظر الى اللامتناهى على أنه الكل فى الكل ، وان المتناهى منغمس فيه ، أو
 ينظر الى المتناهى على أنه يعارض اللامتناهى الذى يرد فى هذه الحالة الى
 مجرد موجود أسمى . ولقد تبنى مذهب " وحدة الوجود " البديل الأول فشدد على

وحدة الله وعدم تنافيه حتى أنه رد العالم الى لا شئ وألغى حرية الانسان وحياته الأخلاقية " فهو يعطينا اللامتاهى الذى يطمس بدلا أن يشمل المتناهى ويفسره " بما أن مذهب وحدة الوجود يعلن وحدة العالم وروحانيته ، فهو صحيح ، لكن الخطأ يكمن فى عجزه عن ادراك أن هذه الوحدة لا معنى لها بمعزل عن الاختلاف . فمن المستحيل أن نستغنى عن المتناهى ، وعن الكثرة ، وعن امكان التغير . ان تسمية اختلافات عالم الظواهر بأنها وهم ، لا يعنى سوى اضعاف اسم جديد عليها وليس تفسيرها . ومع ذلك فحتى الوهم نفسه هو واقعة من وقائع التجربة ، ولهذا فلا بد من دراسته دراسة جادة .

اللامتناهى فى مذهب وحدة الوجود عبارة عن هاوية أو هوة تختفى فيها الأشياء جميعا ، ولا شئ يعود منها . انه عقيم مجذب لا حياة فيه ، عاجز عن تفسير ثروة العالم العينية . فهو " ليس اللامتاهى نو الحياة الاوسع والاكثر امتلاء . وانما هو لا متناه يضيق فيه كل فكر وكل حياة " ومذهب وحدة الوجود فى جانبه الأخلاقى يجعل للشخصية والحرية والمسئولية بغير معنى ويلغى التمييز بين الخير والشر الأخلاقيين .

والخطأ المضاد هو خطأ مذهب التآليه Theism وهو ينشأ عن رد فعل طبيعى ضد مبالغة الواحدية فى مذهب وحدة الوجود . فمذهب التآليه يتصور الله كموضوع خارج العالم وهو يرتبط به بوصفه خالقه وحافظه ، أنها ثنائية جوهرية ، وتقوم فكرتها عن الله على المماثلات المستمدة من علاقة الفنان الانسان بعمله الفنى . لكن من المستحيل التفكير فى الله على أنه يقع فى مكان ما فيما وراء العالم يؤثر فيه من الخارج . لكن الله الذى هو آخر عن الكون ، لا يمكن أن يكون لا متناهىا بأى معنى ، لاذ لا بد بالضرورة أن يحده هذا الكون . كما أنه لا يمكن النظر الى الأنواع المختلفة من الأشياء والموجودات فى العالم

على أنها مخلوقة من العدم . فلماذا يفكر الله ، الذى كان فى لحظة من اللحظات وحيدا قبل أن يخلق العالم - لماذا يفكر فى خلق شئ على الاطلاق ، ثم كيف يمكن أن يخرج المادية ، أو الموجودات الحية على أنها مصنوعة من الخارج . " بل حتى الحجر له طابع متميز ، انه مركب من العلاقات . ووحدة من الاختلافات المتعددة التى لا يمكن أن يكون وجودها مشمولا تحت فكرة القادر على كل شئ أو يتصور على أن هذا الطابع مُنح له بواسطة فاعل خارجى . ان العلاقات التى تشكل وجود الحجر تتضمن مع مزيد الاحترام ، الها يكون منذ اللحظة الأولى لوجوده كامن فى هذا الحجر ، وبشكل الماهية الداخلية لوجوده " (١) وما هو أشد من ذلك سخفا وخُلُفا الفكرة التى تقول أن الوجود الروحى الواعى بذاته خلقتَه قوة خارجية . وهكذا نجد أن كيرد يرفض فكرة الاله الخارج من العالم ، او الاله الذى خلق العالم ومازال يحكمه من خارجه . وانما الله هو أعمق ماهية للعالم تلك الماهية التى تشتمل على جميع الأشياء المتناهية ، وتتغلغل فيها بوصفها روحها الخاصة . فالانسان هو كائن ومشارك ومشارك فى حياة الله فى آن واحد . ومن ثم فهو مواطن فى عالمين : الروحى والطبيعى . ومن هنا كانت طبيعته تتسم بذلك القلق والتنازع والشقاق الدائم الذى لا نجد له فى عالم الحيوان نظيرا . هذا الانقسام الذى تتصف به الطبيعة البشرية قد نجد له دواء مؤقتا فى الحياة الأخلاقية غير أن ذلك ليس دواء نهائيا . وانما الدين هو المجال الذى يختفى فيه نهائيا التعارض بين الطبيعى والروحى ، بين الفعلى والمثالى ، والذى لا يعود فيه المثل الأعلى اللامتناهى غاية لا تتحقق ،

(١) جون كيرد " الفكرة الأساسية فى الديانات المسيحية " المجلد الأول ص ١٢٠ - ١٢١

(نقلا عن الهيجلية الجديدة)

وانما يصبح شيئا متحققا بالفعل ^(١) . يقول : " لك في الفكر ، وفي العقل الواعي الذاتي ، وفي النشاط الأخلاقي تصل الى نظام للأشياء تتلشى فيه فكرة العلاقة الخارجية ، وتتوقف القسمة الحادة بين الخالق والمخلوق ، حتى أنه لا يعود من الممكن الدفاع عنها بعد الآن ، فهي من ماهية الطبيعة الروحية نفسها التي لا يمكن أن تنشأ أو تتحدد من الخارج . ان المعرفة ، والأخلاق ، والخير ليست مواد مصنوعة أو ملفقة ، وليست الخصائص الروحية لأشياء يمكن أن تنهمر في النفس أو أن تودع فيها جاهزة الصنع " ^(٢) .

بعد أن بين كيرد عدم كفاية المعرفة الدينية في صورتها الشائعة غير العلمية ، وبعد أن عرض لمغالطات مذهب وحدة الوجود ، ومذهب التأليه ، الناشئة من حيل الفهم لتتسيق المعرفة ، فانه يتقدم الآن لكي يبين لنا أن فكرة الله الوحيدة التي تشبع العقل هي الفكرة النظرية عنه التي تنظر اليه بوصفه الروح المطلق الذي يتجلى في الطبيعة . فانه ليس هو الخالق الخارجي للعالم ، وانما هو الماهية الداخلية له ، أنه المبدأ الذي يدعمه ، ويشكله ويحافظ عليه ، فهو لا يمكن أن يوجد بمعزل عنه ، كما أن العالم لا يستطيع أن يوجد بمعزل عن الله . ان طبيعة الروح اللامتناهي نفسها ، هي أن تتجلى في أشياء العالم المتناهي وموجوداته وهي بدونها ليس لها حقيقة واقعية . ولا ينقص ذلك من الفردية ولا يقلل منها بأية طريقة ، ولا من استقلال الطبيعة والانسان . بل على العكس فان مثل هذا الاستقلال يعود الى كونها تجليات لله . فالأشياء تكون واقعية لا بسبب أنها منفصل بعضها عن بعض بل بسبب أن بعضها يتضمن بعضا . ولما كانت ترتبط بعضها ببعض بطريقة جوهرية ، فانها تشكل عناصر عضوية لعالم

(١) رودلف ميتس " الفلسفة الانجليزية في مائة عام " المجلد الأول ص ٣٦٣-٣٦٤ .

(٢) جون كيرد : المرجع نفسه ص ١٢٢ - ١٢٣ .

واحد ، فهي في وقت واحد ، تتمايز وتتكامل بعضها عن بعض ، وبذلك تصبح كثرة في واحد ، أو وهي واحد متكثّر . وهذا يعنى أن مبادئها الأساسى النهائى هو الروح فهي وحدها التى يمكن أن تردّها الى الوحدة دون أن تطمس اختلافها . ومن ثم فوجود الطبيعة يفترض مقدماً رجوعها الضرورى الى الروح الكلى . وبالمثل فإن مضمون الروح الكلى موجود فى اختلافات العالم الموضوعى الكثيرة ولو أن الروح الكلى تمّ تجريده من هذا العالم لأصبح عدما أو لا شئ ، فالروح التى لا تتكشف فى الأشياء ، والأشياء التى لا تكون جذورها فى الروح هما معا تجريدات خاوية لا معنى لها . فليس الله والعالم كيانان مستقلان كل منهما مكتمل بذاته ، وإنما هما أشبه بكفى القفاز المتعارضين لكل روحى واحد . " لو صُحّ ، من ناحية أن الطبيعة والانسان لا يمكن لهما ، أن يكونا واضحين ومفهومين بدون فكرة الله . فهناك معنى يكون فيه صحيحا أيضا ، من ناحية أخرى ، أن الله بدون الطبيعة والانسان لن يكون واضحا ومفهوما (١) . فلو كانت الطبيعة موجودة ، إذن لابد أن يوجد الله كأساس وافترض سابق لها . ولو كان الله موجودا ، إذن ، فلا بد ان تكون الطبيعة موجودة كمضمون لروحه . الحقيقة الواقعية Reality ، فى تفسيرها النهائى ، هى الروح المطلق على نحو ما يتجلى فى الطبيعة وفى مجمع الموجودات العاملة .

والانسان الذى خلق على صورة الله ليس مجرد وعى ذاتى فحسب ، لكنه موجود يحدد نفسه بنفسه أيضا . ولما كان يرتبط بالضرورة بالكلى وباللامتناهى من ناحية وبالطبيعة الذى يشكل جزءا منها ، من ناحية أخرى فإن غايته أن يكشف عن طبيعته . وأن يشكل نفسه بواسطة جهده الواعى فى وجود

(١) المرجع السابق ص ١٥٤ .

يتطور تطوراً كاملاً ويوصفه في وقت واحد المتناهي واللامتناهي ، الكلى والفردى ، فانه لم يعهد الى الانسان ليعيش حياة قانعة هائلة مطمئنة . " ان ما يجعل من الانسان موجوداً روحياً يجعل منه أيضاً موجود قلقاً لا يهدأ ، فالعقل هو سر السخط الالهى " . ان الانسان منقسم على نفسه وهو يبلغ كماله ويحصل على حريته المثالية كنتيجة للصراع بين طبيعته الدنيا وطبيعته العليا . فالكمال الأخلاقى والروحى لا تبلغه كمنحة حرة ، بل لابد أن نكتسبه من خلال الصراع والسيطرة على الذات والتفوق عليها ، والعنصران اللذان يدور بينهما الصراع ، هما موجودان معا داخل وحدة طبيعتنا الواعية بنفسها . ولو كان العقل والانفعال مجرد ضدين الواحد منهما يعارض الآخر ، واذا لم تكن ثمة وحدة تجاوز هذا التعارض ، فلن يكون من الممكن أن يكون هناك صراع بينهما على الاطلاق . فالرغبات الحسية والدوافع الحسية هي رغباتى ودوافعى تماماً بقدر ما يكون العقل الذى يسعى للسيطرة عليها هو عقلى ، ولما كانت الرغبات مسلحة بقوة مستمدة من العقل ، كان النزاع بينهما يصبح ممكناً . فلم تعد الدوافع الطبيعية فى الانسان على ما هي عليه عند الحيوان ، وانما اصطبغت بصبغة عقلية ، واكتسبت بهذه الطريقة طابع الكلية للزائفة ، فالشر الأخلاقى لا يرتد ببساطة الى وجود الطبيعة الحيوانية فيها . بل هو ينشأ عندما تمتص الميول الدنيا وجودنا كله ، وعندما نسعى من خلال اشباعها الى بلوغ الرضا الذى لا يستطيع أن يحققه لنا سوى تحقق الغايات الكلية للعقل وحدها . ان الابتعاد عن المثل الأعلى للكمال الذى منبعه كلية طبيعته والسماح لأنفسنا أن نظل سجناء داخل طبيعتنا الحيوانية - هو ماهية الشر الأخلاقى : " ان الحياة التى تعاش من أجل المتناهي فحسب ، أعنى لبلوغ الغايات المتناهية ، واشباع الرغبات المتناهية ، كان يمكن أن تكون بريئة وغير ضارة لو أن طبيعة الانسان كانت كلها متناهية . ان ما يجعل مثل هذه الحياة شريرة لا يمكن أن يرى الا عندما ننظر اليها فى ضوء

قدراتها الداخلية ، وما تحتويه من تناقض ذاتي . أو بلغة مبسطة أكثر لو أننا فكرنا في القدرات المهدرة ، والاهداف التي يساء توجيهها . وحطام وبؤس الطبيعة التي خلقها الله وهي تبدد نفسها في اشباكات متناهية ضحلة " (١) .

٤ - فلسفة الأخلاق :

يوجد في الحياة الأخلاقية حل للتناقض بين كلية الانسان وطبيعته الحيوانية الجزئية - لأن الأخلاق لا تعنى اخماد الرغبات في زهد . فليس من الممكن استئصال دوافعنا واقتلاع رغباتنا ، ولو كان ذلك ممكنا لما كان أمرا مرغوبا فيه . بأن حياة العقل الخالص التي تخلو من الانفعالات ليست سوى حلم صوفي يعجز عن أن يعاش بالفعل ، في حين أنه في الوحدة العينية للطبيعة البشرية للعقل والانفعالات الطاغية فإنها (العقل والانفعالات) يرتبطان في علاقة عضوية دقيقة بعضها مع بعض وأى محاولة لاحداث انفصال جبرى بين عناصر الحياة التي لا يمكن الفصل بينهما لابد أن تعنى لا تحقيقا ، بل انطفاء للحياة الأخلاقية . " السعى الى الكمال في الحياة بلا رغبة ولا أنفعال هو السعى نحو مثل أعلى في الحياة الأخلاقية بواسطة تدمير واستبعاد ذلك الذى يجعل الحياة الأخلاقية ممكنة " ان الحياة الأخلاقية تبنى على أساس الدوافع والرغبات الحيوانية ، لكن تلك لا يعنى تلاشى الميول الطبيعية ، بل تنظيمها وتحويلها الى وسائل لتحقيق هذه الحياة . ولكن ان نقول ان العناصر الدنيا من طبيعتها تشكل المادة الخام للأخلاق ، لكنها لا تترك كما هي ، بل ترد الى عناصر في نسق يتجسد فيه العقل . والحياة المنسجمة ذات الأنشطة المتوافقة التي تحددها غايات ، وتدخل فيها المشاعر والدوافع ، كعناصر ضرورية ، ويكون العقل فيها هو المبدأ المرشد هي التي تشكل ماهية الأخلاق .

وعلى الرغم من أن مثل هذا التنظيم لحياة الفرد ليس ممكنا دون تنظيم أوسع يدخل فيه الأفراد كعناصر . فأننى بقدر انكارى لذاتى الذرية الخاصة وتوحيدي لنفسى مع حياة تتجاوزنى تكون أكثر شمولاً وأشد امتلاءً ، فإن النزعات المختلفة لطبيعتى تتوقف عن أن تكون عمياء وبلا قانون ، وترتد إلى نسق منظم : مشاعر ورغبات وأنشطة الفرد وتوافقها ، هى نتاج سيطرة والهام الكل الاجتماعى الذى ينتمى إليه . فالفرد موجود أخلاقى لأنه فى الحقيقة أكثر ما يبدو عليه لأول وهلة . وكما أن العضو فى الجسم لا يكون فيه شئ وبمعزل عن وضعه ومركزه ووظيفته التى يقوم بها كجزء أساسى من الكائن الحى ، فكذلك الفرد الذى ليس له مركز ولا واجبات فى المجتمع والذى لا يحقق فيه نفسه بالقيام بعمل ما يكون ضروريا للجماعة التى يعيش فيها هو تجريد أجوف غير حقيقى . " أن أعضاء الكائن الاجتماعى الحى الذى أعيش فيه : والمؤسسات ، والتنظيمات المدنية والسياسية للجماعة التى أنتمى إليها ، هى ، بمعنى ما ، خارجية ومستقلة عنى . وهناك ، واجبات معينة والتزامات معينة تفرض سلطانها على ، تشكل نظاما أخلاقيا ، أخلاقية خارجية موضوعية ، لابد لى أن أخضع لها . لكنها ، من ناحية أخرى ، ليست غريبة ، وإنما هى بنظرة أكثر دقة نفسى ، وهى ذاتى الخاصة وبعيدا عنها لا يكون لى ذات حقة ، وإنما يكون لى فقط ذات زائفة . كشيء تعتبر نفسها هى الكل . عندما تجرى الحياة الأخلاقية للمجتمع فى أوصالى ، فإن طبيعتى تصل إلى طورها الكامل . وعندئذ فقط تتحقق واجباتى الاجتماعية على نحو كاف ومقتع ، عندها تكف عن اتخاذ سمة القانونى الخارجى ، وتنقل إلى تلقائية الطبيعة النائية عن طريق

الحب وتكريس الذات (١) . ونحن نصل الى أعلى تطور للأخلاق الاجتماعية عندما يرتفع الفرد فوق مجتمعه الخاص ، ويوحد نفسه مع الجنس البشرى كله .

ونحن فى الأخلاق لا نصل الى حل ناقص للتناقض بين ما هو مثل أعلى وما هو متحقق بالفعل . بين لا تنهى الانسان بالقوة وطبيعته المتناهية . بل ان الحياة الأخلاقية هى حياة ذات تقدم لا ينتهى أبدا . والهدف الذى نسعى اليه لا نبلغه بالفعل أبدا ، فكلما تقدمنا نحوه تفهقر ، وتراجع بعيدا عنا ، وأعلى نتيجة للأخلاق ليست سوى اقتراب من المثل الأعلى اللامتناهى . وليس ثمة مجتمع ، ولا دولة يوحد الفرد نفسه معها يمكن أن تكون كاملة أبدا ، أو هى تستوعب كل البشر . ليست كلا لا متناهيا ، بل فقط "صورة لتحقيق الموضوعى" فى نسق الأشياء الشامل شيئا أكثر من شذرة بغير معنى : "هناك فيما وراء الحياة المشتركة للجنس البشرى ، حياة أوسع تكون الطبيعة والتاريخ ، وجميع الموجودات المتناهية فى الحاضر والمستقبل تجليات لها " اننا عندما نذهب بعيدا عن منطقة الأشياء الزمانية العابرة وننتد مع الأزلى وما لا يرى ، عندما ننتقل باختصار من منطقة الأخلاق الى مجال الدين - فى هذه الحالة وحدها نجد حلا نهائيا للتناقض بين المثل الأعلى والواقع ، فالدين : حول التطلعات الى نتائج مثمرة ، والترقب الى تحقق فعلى ، وبدلا من أن يترك الانسان يسعى سعيا لا نهاية له وراء مثل أعلى زائل ، يجعله شريكا فعليا فيما هو الهى ، وفى الحياة اللامتناهية . اما من حيث الجانب البشرى فهو يرتفع بالروح لكى تتحد مع الله ، أما من حيث الجانب الإلهى فهو اتصال ذاتى لله بالانسان . صحيح أن الحياة الدينية تتقدم تماما مثلما تتقدم الحياة الأخلاقية . غير أن التقدم فى الحياة الدينية يحدث من الداخل ، فى حين أنه فى الحياة الأخلاقية يتجه نحو مجال اللامتناهى

(١) جون كيرد " مدخل الى فلسفة الدين " الطبعة الثانية ص ١٦٤ - ١٦٥ .

والقول بأن الانسان يستسلم لموجود لامتناه . وان الموجود اللامتناهى يكشف عن نفسه فى الانسان ، هما شئ واحد يُنظر اليه من جانبين متعارضين . وينتهى كيرد الى أن الروح فى مجال الدين ترتفع فوق عالم الزمان ، وفوق الأشياء العابرة الزائلة والامانى العابثة التى تتسم بها الأشياء المرئية الزمانية .

لا شك أنه كان لجون كيرد نصيب كبير فى تغلغل الهيجلية فى الدوائر اللاهوتية باسكتلنده ، فقد دعا اليها ، من فوق منبر الكنيسة ، وكانت له قدرة فذة فى تحرير أفكار هيجل من الأغلال التى قيدها بها الفيلسوف الألمانى . واضفاء تعبيرات شعبية غير متخصصة عليها .

"مراجع البحث"

أولا : المراجع العربية :

- (١) د. امام عبد الفتاح امام " الهيجلية " الموسوعة الفلسفية العربية باشراف
معن زيادة ، المجلد الثانى ، القسم الثانى ، معهد الانماء العربى بيروت
عام ١٩٨٨ . " والهيجلية الجديدة " فى المجلد نفسه .
- (٢) ميتس (رولف) : " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " المجلد الأول
ترجمة د . فؤاد زكريا ، ومراجعة د . زكى نجيب محمود - دار النهضة
العربية بالقاهرة عام ١٩٦٣ .
- (٣) هيجل " أصول فلسفة الحق " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام مكتبة
مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .
- (٤) هيجل " تاريخ الفلسفة " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام مكتبة مدبولى
بالقاهرة عام ١٩٩٧ .
- (٥) د . امام عبد الفتاح امام " المنهج الجدلى عند هيجل " مكتبة مدبولى
بالقاهرة عام ١٩٩٦ .
- (٦) د . امام عبد الفتاح امام " سرن كيركجور " المجلد الأول حياته وأعماله
دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ .
- (٧) ستيس (ولتر) " الدين والعقل الحديث " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام
مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٨ .
- (٨) هيجل " موسوعة العلوم الفلسفية " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام -
مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ .
- (٩) د . زكى نجيب محمود " ديفيد هيوم " - نوابع الفكر الغربى رقم ٧ -
دار المعارف بمصر .
- (١٠) د . محمد غنيمى هلال " الرومانتيكية " مكتبة نهضة مصر بالفجالة .

(١١) د . محمد مصطفى بدوى " كوليردج " دار المعارف بمصر - سلسلة
نوابع الفكر الغربى رقم ١٥ دار المعارف بالقاهرة .

(١٢) د . امام عبد الفتاح امام " معجم ديانات وأساطير العالم " ثلاثة مجلدات
مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(١٣) د . امام عبد الفتاح امام " أفكار .. ومواقف " مكتبة مديولى بالقاهرة
عام ١٩٩٦

(١٤) د . امام عبد الفتاح اما " الطاغية : دراسة فلسفية لصور من الاستبداد
السياسى " الطبعة الثالثة مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ .

ثانيا : المراجع الأجنبية :

(1) R0 Mackintosh: " Hegel and Hegelianism " Edinburgh,
T0& T0 Clark , 103 0

(2) Caird (Edward): " Essay on Literature and Philosophy "
2 Vols, James Maclehose and Sons , 1820

(3) Jones (Sir Henry) AND Muirhead: " The Life and
Philosophy of Edward Caird, Thoemes Bristol , 1921

(4) Guido De Ruggiero : " Modern Philosophy " Eng. Trans:
By A. Howard Hanny and R. G. Collingwood, Gerrge
Allen & Unwin, 1921 .

(5) J. Towes: " Hegelianism " Cambridge University
Press, 1980 .

(6) Copleston (Fredrick) : " History of Pohilosophy , Vol. 8
, Search Press

- (7) T.H. Green : “ Lectures on the Principles of Political Obligation “ Cambridge University Press, 1986 (Edited by Paul Harris)
- (8) H. Haldar ; “ Neo-Hegelianism “ Heath Cranton , London , 1972
- (9) J. Muirhead: “ The Platonic Tradition in the Anglo-Saxon Philosophy “ London George Allen & Unwin 1931
- (10) Hegel's lectures on The History of Philosophy, 3 Vols. Eng. Trans .By E.S.Haldane Routledge & Kegan Paul .
- (11) Hegel's Science of Logic , 2 Vols. Eng. Trans By W.H.Johnston, George Allen 1951
- (12) W.Wallace: “ Lectures and Essays on natural Theology and Ethics “ ed. By Edward Caird, Oxford at The Clarendon Press, 1899
- (13) Solomon , Robert C.: “ In the Spirit of Hegel “ Oxford University Press 1983
- (14) Lofthouse, W.F. : “ F.H. Bradley “ London , The Epworth Press
- (15) F.H. Bradley : “ Ethical Studies “ Oxford Paperbacks, 1962
- (16) Wolheim (Richard) : “ F.H. Bradley “ Penguin Books , 1985

- (17) F.H. Bradley : “ Ethical Studies “ Oxford Paperbacks ,
1962
- (18) A.E. Taylor : “ F.H. Bradley “ in the Dictionary of
National Biography (1922-1930) ed . By J.R. Heaver
Oxford University Press
- (19) B.A. Fullet : “ History of Philosophy “ N.Y. Henry ,
Holthand Company , 1949
- (20) Sommervell (D.C.) : “ English Thought in the
Nineteenth Century “ David McKay Company N.Y., 1969
- (21) The Fontana Dictionary of Modern Thought , ed .By
Alan Bullock, 1977
- (22) Queane (Le A.L.) : “ Caryle “ Oxford University Press,
1982
- (23) Cunningham (Walts) : “ The Idealistic Argument in
Recent British and American Philosophy “ Published by
Century Co. New York & London , 1933
- (24) I.Kant : “ Prolegomena to The Future Metaphysics “
- (25) James Mccosh : “ The Philosophy “ Macmillan , 1875
- (26) Thomson (arthur) : “ The Philosophy of J .F. Ferrier “
- (27) Haldane (Elizbeth S) : “ James Fredrick Ferrier “
Thoemes , Bristol, 1991
- (28) Farber , (Geoffry) : “ Jowett : A Portrait with
Background “

- (29) Hegel : " The logic " Eng . Trans .By W. Wallace ,
Oxford University Press
- (30) Stirling , Amelia : " James Hutchison Stirling : His Life
and Work " Fishan Unwin , 1912
- (31) The Dialogues of Plato , Eng . Trans . By B. Jowett,
Vol. 3 Oxford University Press
- (32) J.Hutchison Stirling : " The Secret Of Hegel"
Theoremes, Bristol , 1990 2 Vols

قواميس ودوائر معارف :

- (1) Encyclopedia of Religion and Ethics
- (2) Dictionary of Ideas 5 Vols. ed . By. Helicon
Publisher Oxford , 1991
- (3) Dictionary of National Biography , ed By ,
J.R.H.Weaver, Oxford University Press
- (4) Encyclopedia of Philosophy , ed ,By .Edwards, 8
Vols
- (5) Geddes McGregor : Dictionnary of Religion and
Philosophy J.M.Deut & Sons London 1920
- (6) The Cambridge Dictionary of Philosophy ed. By
Robert Augi, Cambridge ,1995
- (7) The Blackwell Encyclopedia of Political Thought by
David Miller, Oxford 1987

مؤلفات الأستاذ الدكتور

إمام عبد الفتاح إمام

أولا التأليف :

- (١) " المنهج الجدلي عند هيجل " طبعة أولى دار المعارف بمصر عام ١٩٦٨
- طبعة رابعة دار التنوير ، بيروت عام ١٩٩٣ (العدد الثانى من
المكتبة الهيجالية) طبعة خامسة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ .
- (٢) " مدخل إلى الفلسفة " طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٢ - طبعة
خامسة ١٩٨٢ طبعة سادسة مؤسسة دار الكتب بالكويت عام ١٩٩٣ ،
طبعة سابقة دار قباء بالقاهرة .
- (٣) " كيركجور ، رائد الوجودية " المجلد الأول (حياته وأعماله) طبعة أولى
دار الثقافة عام ١٩٨٢ - طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢
(العدد الثانى من سلسلة الفكر المعاصر) .
- (٤) " دراسات هيجالية " طبعة أولى دار الثقافة للنشر والتوزيع عام ١٩٨٤ -
طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣ (سلسلة المكتبة الهيجالية) .
- (٥) " توماس هزبر ، فيلسوف العقلانية " طبعة أولى دار الثقافة للنشر
والتوزيع عام ١٩٨٤ - طبعة ثانية دار التنوير عام ١٩٨٥ - طبعة ثالثة
عام ١٩٩٣ .
- (٦) " تطور الجدل بعد هيجل " المجلد الأول " جدل الفكر " دار التنوير عام
١٩٨٥ - طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد ٨ من سلسلة المكتبة الهيجالية)
طبعة ثالثة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ .

- (٧) " تطور الجدل بعد هيجل " المجلد الثاني : " جدل الطبيعة " دار التنوير ، بيروت ١٩٨٥ - طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد ٩ من سلسلة المكتبة الهيجلية) طبعة ثالثة مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ .
- (٨) " تطور الجدل بعد هيجل " المجلد الثاني : " جدل الإنسان " دار التنوير ، بيروت ١٩٨٥ - طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد ٩ من سلسلة المكتبة الهيجلية) طبعة ثالثة مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ .
- (٩) " دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل " طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة - طبعة ثالثة دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣ ، مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ .
- (١٠) " كيركجور رائد الوجودية "، المجلد الثاني " فلسفته " طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٨٦ - طبعة ثانية دار التنوير ، بيروت عام ١٩٩٣ .
- (١١) " أفلاطون والمرأة " طبعة أولى حوليات كلية الآداب ، جامعة الكويت عام ١٩٩٢ - طبعة ثانية مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (سلسلة الفيلسوف والمرأة)
- (١٢) " رحلة في فكر زكي نجيب محمود " المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠١ .
- (١٣) " الطاغية : دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي " سلسلة عالم المعرفة عام ١٩٩٤ طبعة ثالثة مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ .
- (١٤) " معجم ديانات وأساطير العالم " في أربع مجلدات مكتبة مدبولي بالقاهرة
- (١٥) " مدخل إلى الميتافيزيقا " دار قباء عام ٢٠٠٣ .

(١٦) " توماس هوبز ، فيلسوف العقلانية " طبعة أولى دار الثقافة بمصر عام ١٩٨٦ - دار التنوير ٢٠٠٣ .

(١٧) " الأخلاق والسياسة " طبعة أولى أصدره المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(١٨) " هيجل وعصره " طبعة أولى دار قباء بالقاهرة ٢٠٠٣ .

(١٩) " الهيجلية الجديدة فى إنجلترا " الرواد دار قباء بالقاهرة ٢٠٠٣

(٢٠) " الفلسفة " سلسلة الشباب عدد رقم ١ - قصور الثقافة عام ٢٠٠٤ .

(٢١) " الحب " سلسلة الشباب عدد رقم ١٠ - قصور الثقافة عام ٢٠٠٤ .

ثانيا : بحوث ودراسات :

(١) " المقولات بين أرسطو وكانط وهيجل " دراسة بحوليات كلية الآداب جامعة الفاتح بليبيا عام ١٩٧٦ .

(٢) " مفهوم التهكم عند كبركجور " دراسة بحوليات كلية الآداب بجامعة الكويت عدد ١٩ عام ١٩٨٣ .

(٣) " الهيجلية " دراسة للموسوعة الفلسفية (المجلد الثانى) معهد الإنماء العربى بيروت .

(٤) " الهيجلية الجديدة " دراسة للموسوعة الفلسفية (المجلد الثانى معهد الانماء العربى بيروت .

(٥) " الفلاسفة الثنائية عند زكى نجيب محمود " : عالم الفكر بالكويت ، مجلد العشرون العدد الرابع يناير عام ١٩٩٠ .

(٦) " مسيرة الديمقراطية رؤية فلسفية " عالم الفكر بالكويت يناير عام ١٩٩٤.

(٧) " هيباشيا : فيلسوفة الإسكندرية " مجلة عالم الفكر بالكويت ، المجلد الثانى والعشرون العدد الثالث يناير ١٩٩٤ .

(٨) " زكى نجيب محمود فى جامعة الكويت " مجلة عالم الفكر بالكويت يناير عام ١٩٩٩ .

ثالثا : الترجمة :

(١) " الجبر الذاتى " رسالة كتبها بالإنجليزية الدكتور زكى نجيب محمود ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٢ ، صدرت عن المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٢) " العقل فى التاريخ لهيجل " طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٣ - وطبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٠ ، طبعة رابعة ١٩٩٣ العدد الأول فى سلسلة المكتبة الهيجالية (طبعة ثالثة مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٩ .

(٣) " روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط " لتيين جلسون ، دار الثقافة عام ١٩٧٢ ، طبعة ثالثة مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٤) " فلسفة هيجل " تأليف ولترستيس ، المجلد الأول : " المنطق وفلسفة الطبيعة " دار التنوير عام ١٩٨٣ ، وطبعة رابعة مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (العدد الثالث من المكتبة الهيجالية) .

- (٥) " فلسفة هيغل " تأليف ولتر ستيس : المجلد الثاني : " فلسفة الروح " الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣ ، والرابعة عام ١٩٩٣ (العدد الرابع من المكتبة الهيجلية)
- (٦) " أصول فلسفة الحق " لهيغل المجلد الأول ، طبعة أولى دار الثقافة عام ١٩٨١ - طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ ، طبعة رابعة مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (العدد الخامس من المكتبة الهيجلية)
- (٧) " موسوعة العلوم الفلسفية لهيغل " طبعة أولى عام ١٩٨٣ دار التنوير بيروت - طبعة ثانية عام ١٩٩٣ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (العدد الثالث من سلسلة المكتبة الهيجلية) .
- (٨) " العالم الشرقي " المجلد الثاني من محاضرات في فلسفة التاريخ لهيغل ، العدد التاسع من سلسلة المكتبة الهيجلية ، طبعة أولى عام ١٩٨٥ - طبعة ثانية ١٩٩٣ دار قباء .
- (٩) " الوجودية " تأليف جون ماکورى سلسلة عالم الفكر بالكويت عدد ٥٨ أكتوبر عام ١٩٨٢ ، طبعة ثانية دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٨٧ .
- (١٠) " أصول فلسفة الحق لهيغل " المجلد الثاني دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣ ، مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (سلسلة المكتبة الهيجلية) .
- (١١) " هيغل والديمقراطية " تأليف مشيل متياس دار الحداثة بيروت عام ١٩٩٠ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ .
- (١٢) " المعتقدات الدينية بين الشعوب " تأليف جوفري بارندر سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد ١٧٣ مايو ١٩٩٣ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ .
- (١٣) " الدين والعقل الحديث " تأليف ولتر ستيس مكتبة مدبولي عام ١٩٩٨ .

(١٤) " التصوف والفلسفة " تأليف ولترستيس مكتبة مدبولي بالقاهرة
عام ١٩٩٨ .

(١٥) " جون استوارت مل " أسس الليبرالية (بالاشتراك) مكتبة مدبولي عام
١٩٩٦ .

(١٦) " ظاهريات الروح لهيجل " مع مقدمة ودراسة ، دار قباء عام ٢٠٠٢ .

(١٧) " تاريخ الفلسفة " تأليف فردريك كوبلستون المجلد الأول اليونان والرومان
المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(١٨) " النساء فى الفكر السياسى الغربى " تأليف سوزان مولر اوكين ،
المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(١٩) " معنى الجمال " تأليف ولترستيس المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٢٠) " حكايات إيسوب " تأليف إيسوب المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٢١) " معجم مصطلحات هيجل " تأليف ميخائيل أنوود المجلس الأعلى للثقافة
عام ٢٠٠١ .

(٢٢) " الفلسفة " تأليف ديف روبنسون المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٢٣) " أفلاطون " تأليف ديف روبنسون المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٢٤) " ديكارت " تأليف ديف روبنسون المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٢٥) " فنجشتين " تأليف جون هيستون المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٢٦) " بوذا " تأليف جون بوب المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(٢٧) " ماركس " تأليف ريوس المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(٢٨) " نيتشه " تأليف لورانس جين المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(٢٩) " سارتر " تأليف فليب كورف المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(٣٠) " كامى " تأليف ديفيد برزقش المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

- (٣١) " هيجل " تأليف ليود سبنسر المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .
- (٣٢) " كانط " تأليف كيرس هيروكس المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .
- (٣٣) " فوكو " تأليف كيرس هيروكس المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .
- (٣٤) " ماكيافلي " تأليف بانريك كيري المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .
- (٣٥) " الفلسفة الشرقية " تأليف ريتشارد أوزيورت المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣
- (٣٦) " تطور هيجل الروحي " تأليف ريتشارد كرونر - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع عام ٢٠٠٣ .
- (٣٧) " الفاشية والنازية " تأليف ستوارت هود المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣ .
- (٣٨) " لكان " تأليف داريان ليدر المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣ .

رابعاد : المراجعة :

- (١) " الموت في الفكر الغربي " تأليف جاك شورون ، ترجمة كامل يوسف حسين ، سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد ٧٦ أبريل عام ١٩٨٤ .
- (٢) " الفلاسفة الأغريق من طاليس إلى أرسطو " تأليف و . جني ، ترجمة د. رافت سيف دار الطليعة بالكويت عام ١٩٨٥ .
- (٣) " الفلسفات الشرقية " تأليف جون كولر ، ترجمة يوسف حسين - سلسلة عالم المعرفة بالكويت .
- (٤) " تاريخ الفلسفة الحديثة " تأليف وليم رايت ، ترجمة د . محمود سيد أحمد المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

- (٥) "الشعور" تأليف ديفيد بابينو ، ترجمة د . محمود محمد أحمد ، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .
- (٦) " علم الوراثة " تأليف ستيف جونز ، ترجمة ممدوح عبد المنعم المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .
- (٧) " الذهن والمخ " تأليف أنجوس حياني ، ترجمة جمال الجزيري ، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .
- (٨) " يونج " تأليف ناجي هيد ، ترجمة محي الدين محمد حسن المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .
- (٩) " مقال عن المنهج الفلسفي " تأليف كولنجوود ، ترجمة د . فاطمة اسماعيل المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .
- (١٠) " الرياضيات " تأليف زيدون ساذر ، ترجمة ممدوح عبد المنعم ، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .
- (١١) " هوكنج " تأليف ح . ب. ماك لبثوي ، ترجمة ممدوح عبد المنعم المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .
- (١٢) " جويس " تأليف دوريس ، ترجمة حمدي الجابري المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .
- (١٣) " الرومانسية " تأليف دونكان هيث ، ترجمة عصام حجازي المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .
- (١٤) " نظرية الكم " تأليف ح . ب. ماك إيفوي ، ترجمة ممدوح عبد المنعم المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣ .
- (١٥) " علم نفس التطور " تأليف سيلان ايفانز ، ترجمة ممدوح عبد المنعم المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣ .

(١٦) " الحركة النسائية " تأليف مجموعة ، ترجمة جمال الجزيري ، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣ .

(١٧) " ما بعد الحركة النسائية " تأليف صوفيا فوكا ، ترجمة جمال الجزيري المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣ .

(١٨) " تاريخ الفلسفة " تأليف فريدريك كوبلستون مجلد ٥ ، ترجمة د . محمود سيد أحمد المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣ .

(١٩) " لينين والثورة الروسية " تأليف ريتشارد ايجانزى ، ترجمة محي الدين مزيد المجلس الأعلى للثقافة .

(٢٠) " فرويد " تأليف ريتشارد ايجانزى ، ترجمة جمال الجزيري المجلس الأعلى للثقافة .

(٢١) " ميلاني كلاين " تأليف روبرت هنسل وود ، ترجمة حمدي الجابري المجلس الأعلى للثقافة .

(٢٢) " الدراسات الثقافية " تأليف عز الدين سردار ، ترجمة د . وفاء عبد القادر المجلس الأعلى للثقافة .

(٢٣) " تروتسكي والماركسية " تأليف طارق على ، ترجمة د . جمال الجزيري المجلس الأعلى للثقافة .

(٢٤) " كافكا " تأليف ديفيد زين ، ترجمة د . جمال الجزيري المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(٢٥) " بارت " تأليف فليب تودي ، د . جمال الجزيري المجلس الأعلى للثقافة

خامسا : التأليف بالاشتراك :

- (١) " المنطق ومناهج البحث " للصف الثالث الثانوى بتكليف من وزارة التربية والتعليم بالجمهورية العربية الليبية عام ١٩٧٧ .
- (٢) " دراسات فلسفية " للمستوى الرفيع ، بتكليف من وزارة التربية والتعليم بجمهورية مصر العربية عام ١٩٩٢ .
- (٣) " مبادئ الفكر الفلسفى " للثانوية العامة بتكليف من وزارة التربية والتعليم بدولة الكويت عام ١٩٩٨ .

سلسلة الفيلسوف والمرأة :

- (١) " أفلاطون والمرأة " د . إمام عبد الفتاح إمام
- (٢) " أرسطو والمرأة " د . إمام عبد الفتاح إمام
- (٣) " الفيلسوف المسيحى والمرأة " د . إمام عبد الفتاح إمام
- (٤) " نساء فلاسفة فى العالم القديم " د . إمام عبد الفتاح إمام
- (٥) " استبعاد النساء " د . إمام عبد الفتاح إمام
- (٦) " جون لوك والمرأة " د . إمام عبد الفتاح إمام

تحت الطبع :

- (١) " نساء فلاسفة فى العالم الحديث " د . إمام عبد الفتاح إمام
- (٢) " روسو والمرأة " د . إمام عبد الفتاح إمام

هذا الكتاب

بدأت الهيجلية فى حياة هيجل وبلغت قممتها فى برلين حيث كانت الجماعة الأولى تلتقى فى بيت المعلم نفسه . فلما مات عام ١٨٣١ انتسمت الى يمين ووسط ويسار (شترانس - فويرباخ - ماركس) ...

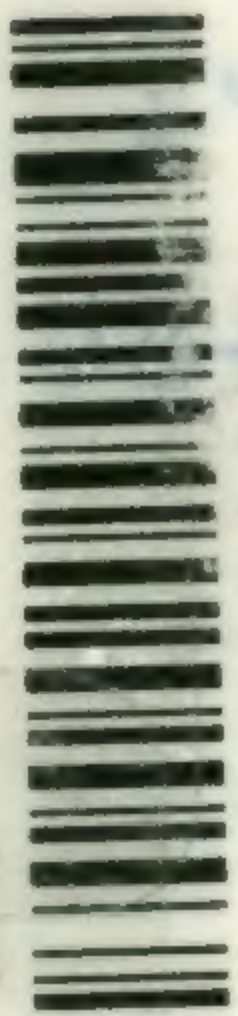
ثم هاجرت الى انجلترا وامريكا باسم " الهيجلية الجديدة " ويدور هذا البحث حول روادها فى انجلترا ويناقش فى البداية ثلاث عقبات التى تعترض طريق البحث كما يتحدث عن مسار الفكر الحديث ابتداء من الثورة العلمية وأثرها على الفلسفة وظهور المذهب الطبيعى ثم ردود الفعل المتمثلة فى كانط والرومانسية .

ثم يتحدث عن " البذور والبراعم " فى المدرسة الاسكتلندية... والمبشرين بالهيجلية " جروت " وجوويت " كما يتحدث عن الرواد : سترلنج ، وادوارد كيرد ، وشقيقة جون كيرد ..

كما يعالج التيارات التى ناهضت " الهيجلية الجديدة " انجلترا وكيف انتصرت عليها .. ذلك كله بأسلوب وواضح ..

كتاب لاغنى عنه لكل مثقف

Bibliotheca Alexandrina



1112697